Geisteskultur

Monatshefte der Comeniusgesellschaft für Geisteskultur und Volksbildung

Begründet von Ludwig Keller
Herausgegeben von Artur Buchenau

35. Jahrgang - Zehntes/Elftes Heft
Oktober/November 1926



Berlin und Leipzig 1926
Verlag von Walter de Gruyter & Co.

Comenius-Gesellschaft für Geisteskultur und Volksbildung
Begründet 1892 von Geh. Archivrat Dr. Ludwig Keller
Vorsitzender: Oberstudiendirektor Dr. Buchenau, Charlottenburg 5, Schloßstraße 46

Die Mitgliedschaft wird durch Einzahlung von 20 Goldmark erworben. (In- und Ausland.) Die Beitragszahlung kann erfolgen:
1. auf das Konto der Comenius-Gesellschaft bei dem Postscheckamt Berlin Nr. 21295
2. direkt an die Geschäftsstelle der C.-G. in Berlin W 10, Genthiner Str. 38 i. H. Walter de Gruyter & Co.

Die Mitglieder erhalten die Zeitschrift kostenlos. Sie erscheint jährlich etwa in 12 Heften. Die Hefte sind auch einzeln käuflich und in Buchhandlungen in Form des Zeitschrift-Abonnements zu beziehen.

35. Jahrgang **Inhalt:** **Heft 10/11**

Manuskripte werden erbeten an die Redaktion: **E. Wernick**, Berlin W 10, Genthiner Straße 38.

Die Manuskripte sollen paginiert, nur einseitig beschrieben sein und einen Rand freilassen. Rückporto ist beizufügen. Nachdruck ganzer Aufsätze ist ohne besondere Erlaubnis nicht gestattet. Einzelne Abschnitte können bei genauer Quellenangabe wörtlich übernommen werden.

Jährlich erscheinen 10 bis 12 Hefte. Preis des Jahrgangs M. 20.—.

Zum Gedächtnis Rudolf Euckens

(5. 1. 1846—14. 9. 1926).

Von Professor Dr. Johannes M. Verweyen (Bonn).

An der Schwelle des neunten Jahrzehntes seines reichen Lebens verschied der Nestor der heutigen deutschen Philosophen: Rudolf Eucken. Wenn in einem Falle wie diesem der Tod einem Menschen naht, dem das ebenso seltene wie schöne Los zuteil ward, das psalmistische Alter in ungewöhnlicher Frische um ein Beträchtliches zu überholen, frommt am wenigsten Klage und unfruchtbare Trauer. Aber um so mehr ziemt es sich, in Dankbarkeit einen Blick auf das Leben des aus dieser Welt Geschiedenen zu werfen und die Frage zu stellen, was sein Leben der geistigen Menschheit, insbesondere der deutschen, bedeutete. Weit über die Grenzen unseres Landes hinaus werden in diesen Wochen Männer und Frauen des Toten gedenken und ihm danken für das, was er ihrem Leben gab.

Von seiner Tätigkeit in Basel abgesehen, wo er noch zusammen mit Friedrich Nietzsche wirkte, hat Eucken weit länger als ein Menschenalter an der Universität Jena, im Herzen Deutschlands, an der geweihten Kulturstätte, seine philosophische Lehrtätigkeit ausgeübt. In sachlicher Hinsicht nahm seine Entwicklung ihren Ausgangspunkt von dem griechischen Denker Aristoteles, — darin an Männer wie Adolf Trendelenburg und Friedrich Paulsen erinnernd. Hinzu kam eine auf enger Wesensverwandtschaft beruhende Einwirkung durch Fichte. Wie äußerlich mit dem Namen Jena, so erscheint sachlich das Lebenswerk Euckens besonders innig mit Fichte verbunden. Mit gutem Grunde könnte man ihn den Fichte des ausgehenden neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts nennen. Die Verwandtschaft zwischen beiden Denkern beruht in allgemeiner struktueller Hinsicht auf ihrer ausgeprägten aktiven Wesensart, auf ihrem Drange zur Tätigkeit im Sinne der Hineinbildung der Seele in das Werk. Die Formel Euckens: „Das Leben zur eigenen Tat werden lassen" atmet ebenso Fichteschen Geist wie seine unermüdliche Betonung der „Selbständigkeit des Geisteslebens", worin unmittelbar Fichte's Wort enthalten ist: „Der Geist lebt selbständig". Seine von ihm als Aktivismus bezeichnete Grundlehre verleiht der philosophischen Persönlichkeit Euckens einen heroischen, sieghaften, um nicht zu sagen, optimistischen Zug. Allerdings bleibt sein Optimismus weit entfernt von jener Oberflächendeutung, welche nicht zu den Tiefen unseres Daseins vordringt. So wenig Eucken in dem Pessimimus Schopenhauers das letzte Wort erblickt, darin folgt er ihm mit besonderem Nachdruck, daß er die dunklen Seiten in dem Bilde unserer Welt und des Menschenlebens hervorkehrt. Immer

wieder hebt er hervor, daß der erste Eindruck der Dinge einem vertiefteren zweiten weichen müsse. Ja, wenn Eucken auf diesen Punkt, auf die Macht des Bösen, Dunklen, Rätselhaften, zu sprechen kam, dann nahmen seine Worte einen ganz besonderen Klang an. Dann mochte man geneigt sein zu glauben, daß hinter ihnen irgendwelche eigenen Erschütterungen oder doch eindrucksvolle Begegnungen mit den dunklen Mächten unseres Daseins verborgen waren.

Die Hauptfronten, gegen die sich Euckens philosophische Absage richtete, sind bezeichnet durch die Worte Naturalismus und Intellektualismus. Der einseitigen Verstandesbildung stellt er die Ganzheit der Ausbildung geistiger Anlagen gegenüber, der einseitigen Hingabe an die bloße Natur die Rettung und Pflege des Geistigen. In immer neuen Variationen handelt Eucken sein Leitmotiv vom Begriff des „Geisteslebens" und seiner „Selbständigkeit" gegenüber dem „Bloß Naturhaften" und allem „Kleinmenschlichen" ab. Den naturalistischen Tendenzen des 19. Jahrhunderts stellt er sich mit kräftiger Energie entgegen, Natur und Kultur, „natürliche" und „geistige" Ordnung mit ihrem neuen „Selbst" und seiner „Unendlichkeit" scharf gegeneinander abgrenzend. Es ist die Idee eines „neuen Lebens", die Eucken verkündet, eines Lebens, das in einer „rein geistigen Tat" gründet, sich als „Aufgabe" der Persönlichkeit von der bloßen „Gabe" des naturhaften Individuums abhebt und das Thema des „Kampfes um einen geistigen Lebensinhalt" bildet.

Die angedeuteten Grundgedanken hat Eucken in einer großen Anzahl von Werken nach der geschichtlichen wie systematischen Seite entwickelt. Es finden sich darunter Arbeiten über Aristoteles, über die Grundbegriffe der Philosophie, die geistigen Strömungen der Gegenwart, die Einheit des Geisteslebens, die Lebensanschauungen großer Denker, Erkennen und Leben. Die hohe Zahl der Auflagen, vor allem des Buches über die Lebensanschauungen, sowie die vielfachen Übersetzungen in fremde Sprachen, darunter ins Japanische, zeugen von der äußeren Verbreitung seines Namens und Werkes, wenngleich noch nicht ohne weiteres von unbestrittener Anerkennung.

Im Gegenteil. An Widersachern, offenen wie versteckten, hat es auch Eucken nicht gefehlt. Sogenannte Fachphilosophen an den deutschen Hochschulen nahmen ihn vielfach nicht ernst. Höchstens anerkannten sie seine historischen Arbeiten, rühmten sie wohl sogar als ein Muster feinsinniger Darstellungskunst und Einführungsgabe. Aber darüber hinaus hatten sie vielleicht nur ein freundliches oder auch ironisches Lächeln für ihn bereit. Sie vermißten vielfach die begriffliche Schärfe und hinreichende Begründung. Typisch ist der Ausspruch eines verstorbenen, sonst als sehr ruhig und sachlich bekannten Professors der Philosophie, der seinen Studenten bekannte, er habe sich vergeblich bemüht, dahinter zu kommen, was Eucken unter Geistesleben verstehe; vielleicht wisse es dieser selbst nicht. Man hat Grund zu der Annahme, daß auch in diesem Falle die voreiligen und absprechenden Urteile über das Werk Euckens bei den Fachgenossen nicht selten in umgekehrtem

Verhältnis zu einer Fachkunde in bezug auf Euckens Werke standen. Schwerlich kann ein unbefangener Betrachter, der etwa ein Werk wie „Einheit des Geisteslebens" aufschlägt, die hohe systembildende Kraft, die darin waltet, verkennen. Andererseits ist verständlich, daß alle mehr empirisch-psychologisch als philosophisch gerichteten Beurteiler Euckens sich ihm gegenüber kühl oder gar ganz verneinend verhielten.

Neben den Fachphilosophen fand die Philosophie Euckens besonders heftige Gegner bei denen, die auf ihre naturwissenschaftliche Denkweise hielten und pochten, dabei vielleicht im Einzelfalle ihren „Geist" soweit eingebüßt hatten, daß sie das Wesen des „Geisteslebens" nicht mehr zu begreifen vermochten. Sicherlich hebt sich Euckens metaphysische Denkweise scharf ab von einem naturalistischen Monismus der Art Haeckels, der an der gleichen Hochschule wirkte. Ein freundlicheres Verhältnis gewannen darum die Theologen beider Konfessionen zu Eucken, in dem sie einen Bundesgenossen im Kampfe wider die Bedroher des Übersinnlichen erblickten und verehrten. Von dieser Übereinstimmung abgesehen aber konnte Euckens dogmenfreies Christentum die Ansprüche strengerer kirchlicher Theologie nicht erfüllen und hatte auch in keiner Weise die Absicht dazu.

Gerade als Religionsphilosoph hat Eucken die Aufmerksamkeit weitester Kreise auf sich gelenkt, durch Schriften wie die über „Sinn und Wert des Lebens" sowie über die Frage: „Können wir noch Christen sein?" Schon David Friedrich Strauß hatte vor mehreren Jahrzehnten in „Der alte und der neue Glaube" dieselbe Frage erhoben und sie verneint. Eucken aber bejaht sie. Die Verschiedenheit der Antwort erklärt sich daraus, daß beide verschiedene Gesichtspunkte und Maßstäbe walten lassen. Strauß orientiert seine Untersuchung vor allem an dem Gegensatz zwischen christlichem Wunderglauben und naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeit. Eucken dagegen wählt einen umfassenderen Standort und wird von der Frage bedrängt, wie wir uns „bei freier Überzeugung" zum Christentum stellen können und sollen. Er vollzieht die Bejahung dieser Frage nur unter der Voraussetzung, daß das Christentum als eine „noch mitten im Fluß befindliche weltgeschichtliche Bewegung anerkannt", daß es „aus der kirchlichen Erstarrung aufgerüttelt und auf eine breitere Grundlage gestellt" wird. Es ist der vom Christentum scharf betonte Gegensatz von Natur und Geist, von Zeitlichem und Ewigem, den Eucken als den wesenhaften Grundgedanken heraushob und der ihn seine eigene Gemeinschaft mit dem Christentum aufrecht erhalten ließ. Eins wußte er sich mit der christlichen Verkündigung in dem Verlangen nach Innerlichkeit, nach einem „Bei-sich-selbst-sein", nach Sammlung, nach Teilnahme an einer weltüberlegenen, „übernatürlichen" Ordnung, einer transzendenten, in unser endliches Bewußtsein hineinragenden Ordnung, einer höheren, göttlichen Wirklichkeit, einem „kosmischen Selbst". Zugleich bekannte er sich zu dem christlichen Grundgedanken der Selbstbehauptung gegenüber dem Leid und dem Schicksal überhaupt, zu dem Prinzip opferbereiten Kampfes für die Rettung des Geistes aus den Banden des Naturhaften.

Wie strittig im einzelnen die Philosophie Euckens sein mag, jedenfalls nimmt sie in dem geistigen Leben Deutschlands während des letzten halben Jahrhunderts eine einflußreiche Stelle ein. Ja, sie hat unleugbar einen gewissen Grad von Weltruf erlangt. Während der Name der meisten Katheder-philosophen der letzten Jahrzehnte selbst in deutschen Landen, geschweige darüber hinaus, auf einen engeren Kreis von geistig gerichteten Menschen beschränkt blieb, wirkte der Name Rudolf Eucken wie ein Programm, auf den Typus eines im besten Sinne lebendigen Philosophen hinweisend, der die Enge der Schulgelehrsamkeit sprengte und im Sinne der Griechen nach Weltweisheit strebte. Dabei hielt sich Eucken gegenwärtig, daß er das Erbe des deutschen Idealismus hütete, als dessen Sprecher er sich auch in den Tagen des Weltkrieges vernehmen ließ.

Wo immer Eucken als Schriftsteller, als Lehrer der akademischen Jugend oder als Vortragender in einem weiteren Kreise wirkte, dort zeichnete er sich, wie man sich auch zu der Frage nach dem Wahrheitsgehalt seiner Lehre, zu der Tiefe oder Originalität seiner Gedanken stellen mochte, vor vielen anderen Vertretern der Philosophie aus durch die Beweglichkeit und anregende Kraft seiner Darstellung, durch die Liebenswürdigkeit seines Wesens, die gleichwohl vor dem Neinsagen nicht zurückschreckte. Wer je in die bis in das höchste Alter hinein funkelnden blauen Augen des aus dem Holsteinschen gebürtigen, im besten Sinne bodenständigen und urwüchsigen Mannes zu schauen Gelegenheit hatte, wer das von blendendem weißen Haar umwallte Denkerhaupt auch nur im Bilde sah, wird es lebendig in seiner Erinnerung bewahren. Mit besonderer Dankbarkeit aber werden sich seine Gestalt alle die vergegenwärtigen, denen Eucken freundschaftlicher Berater wurde und in gütigem, teilnahmsvollem Gedankenaustausche Ströme lebendiger Kraft zufließen ließ.

Andere Philosophen der älteren Generation wie Dilthey und Wundt haben mehr unmittelbare Schüler, zumal unter den Hochschullehrern, hinterlassen als Eucken. Einer seiner eifrigsten Apostel, Otto Braun, der zuletzt in Basel kurze Zeit lehrte, fand ein vorzeitiges tragisches Ende. Unter den lebenden philosophischen Schriftstellern haben sich vor allem Keßler und der Greifswalder Philosophieprofessor Hermann Schwarz die Verbreitung des Namens Rudolf Eucken angelegen sein lassen. Zu schweigen von den zahlreichen Theologieprofessoren, in deren Schriften man zu wiederholten Malen Eucken begegnet. Auch möchte ich nicht unterlassen, von mir selbst bei dieser Gelegenheit dankbar zu bekennen, daß ich, ohne unmittelbar sein Schüler gewesen zu sein, doch Euckens Schriften, Vorträgen sowie auch mehrfacher persönlicher Begegnung manche Förderung in meiner eigenen philosophischen Entwicklung verdanke. Dies Eine darf zum Schlusse wohl noch gesagt werden: Name und Lebenswerk des von uns Geschiedenen, das als Vermächtnis zu hüten seit mehreren Jahren ein „Eucken-Bund" bestrebt ist, werden für alle Zeiten in der Geschichte des deutschen Idealismus einen hellen Klang behalten.

Zur Überwindung der statischen und materialistischen Wirtschaftsauffassung.

Von Dr. Oskar Aust-Charlottenburg.

Friedrich List, von dem wir in mehr als einer Hinsicht sagen können, daß er ein Großer war, sprach es als eine Notwendigkeit an, daß die Nationalökonomie, also volkswirtschaftliches und damit soziales Denken, Gemeingut der Nation werden müsse. Sollen in Deutschland, so sagte er, die Nationalinteressen durch die Theorie der Politischen Ökonomie gefördert werden, so müsse diese aus den Studierstuben der Gelehrten, von den Kathedern der Professoren in die Kontore der Fabrikanten, der Großhändler, der Schiffsreeder, der Kapitalisten und Bankiers, in die Bureaus aller öffentlichen Beamten und Sachverwalter, in die Wohnungen der Gutsbesitzer, vorzüglich aber in die Parlamente herabsteigen: Klarheit und Gemeinverständlichkeit seien dazu aber in dieser Wissenschaft Haupterfordernisse.

Was ließe sich wohl — skizzenhaft, wie es hier nur tunlich ist —, das Ganze unserer Wirtschaftswissenschaft möglichst mit einem Blicke erfassend, und insbesondere von dem Gesichtspunkt des deutschen Wiederaufbaues, hierzu und auch zur Frage der Klarheit und Überzeugungskraft nationalökonomischer Lehren, vor allem grundsätzlicher, sagen?

Zunächst im allgemeinen das Folgende:

Im Jahre 1810 war eine Parallele zwischen Napoleon und Adam Smith hinsichtlich deren Einfluß auf ihre Zeit gezogen worden; Friedrich List ergänzt, die künftige Entwicklung vorausahnend, diese Parallele in der Einleitung zu seinem Hauptwerk „Das nationale System der politischen Ökonomie" dahin, daß diese beiden die mächtigsten Männer und — Länderverwüster der Erde gewesen seien.

Die Lehren von Adam Smith, des Gründers der sogenannten klassischen Schule in der Nationalökonomie, haben, in Deutschland aufgegriffen, ohne Zweifel den deutschen und insbesondere den preußischen Wiederaufbau der damaligen Zeit gefördert; vor allem hat seine Forderung der Befreiung der Wirtschaft von lästigen und erstarrten Gebundenheiten zur Entfesselung von Kräften für den Aufstieg beigetragen, von Gebundenheiten, wie Zunftzwang usw., die im Laufe der Zeit Selbstzweck geworden waren, und deren erstarrte Formen es deshalb verdienten, zerschlagen zu werden. Daß sich die Männer, deren Verdienst es ist, bei diesem Aufbau an erster Stelle gestanden zu haben, im wesentlichen von Einseitigkeiten freihalten konnten, liegt einerseits an ihrem — ganz gleich, ob mehr oder weniger unbewußten oder bewußten — Verwachsensein mit all dem, was für uns bei dem Wort „Volk" anschaulich wird, und andererseits auch darin, daß „die" wirtschaftliche Lehre der da-

maligen Zeit in der Fassung von Adam Smith immerhin auch Elemente von der zuletzt angedeuteten Art erkennen ließ. Diese Elemente, man kann sie erd- und wirklichkeitsgebundene nennen, sind jedoch von den Nachfolgern Adam Smith' mit der bekannten Zuspitzung der „klassischen" Lehre — man denke nur an die Aufgaben, die Adam Smith noch dem Staat zuerkannte und an den „Nachtwächterstaat" seiner Epigonen — aus dieser immer mehr entfernt worden. Bestrebungen in der Folgezeit, die klassische Wirtschaftslehre zu stürzen, waren vielleicht geringer als solche, sie zu stützen, und zwar geschah letzteres mehr oder weniger unbewußt oder bewußt bzw. zwangsläufig.

Ebenso wie auch heute der Napoleonismus in der großen Politik erkennbar ist, so überwiegt auch gegenwärtig eine Wirtschaftsauffassung im Geiste von Adam Smith, ja sogar im Geiste seiner Nachfolger, etwa Ricardos oder gar in Karl Marxens Geist: eine solche Wirtschaftsauffassung muß unserem Wiederaufstieg, unter den gegenwärtigen Verhältnissen ganz besonders, äußerst hinderlich sein.

Bei der Wirtschaftsbeschreibung durch Adam Smith — aus der die für die damaligen Verhältnisse und für die damalige Gefühls- und Denkrichtung einzig möglichen (und auch heute zum Teil noch brauchbaren) Lehren gezogen wurden —, und die als ein Momentbild des damaligen sozialen Lebens angesprochen werden kann, standen aber Pate die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise und die atomisierende Aufklärungsphilosophie, die man wohl als überwunden betrachten darf.

Außerdem liegt zwischen jener Zeit und der Gegenwart eine die hier in Betracht kommenden Verhältnisse grundlegend ändernde Entwickelung.

Wie sich die Auffassung, die sich der stets um Erkenntnis bemühte Mensch von der Wissenschaft macht, wandelt, so ist auch, wie Gide und Rist im Schlußwort zu ihrer „Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen"[1]) sagen, der Begriff der wissenschaftlichen Wahrheit am Anfang des 20. Jahrhunderts nicht mehr mit dem gleich, der am Anfang des 19. Jahrhunderts herrschte, was insbesondere für die Nationalökonomie gilt, „diese so junge Wissenschaft, die noch kaum über die ersten tastenden Versuche hinaus ist".

Als solche tastenden Versuche kann wohl zum großen Teil auch all das Unübersehbare, was über das Wertproblem gedacht und geschrieben worden ist, angesehen werden; nach Gustav Cassel gehört „die ganze alte sogenannte Wertlehre mit ihren unendlichen Wortstreitereien und ihrer unfruchtbaren Scholastik zu dem auszumusternden Ballast der theoretischen Ökonomie".

All dies dürfte sich wohl aber sicher für eine Volkswirtschaftslehre, die Jedem verhältnismäßig leicht verständlich und einleuchtend sein soll und die nicht zugleich eine um die Meinung des vortragenden Gelehrten vergrößerte Geschichte der Spekulationen über den Wert sein will, etwa dahin zusammenfassen lassen: daß Wert und Preis innerhalb der Gesellschaft als das Mittel der Verteilung anzusehen sind und vor allem durch Angebot und Nach-

[1]) Verlag G. Fischer, Jena.

frage bestimmt werden; sowie, daß das Wesen jeglichen Tausches, wie es schon Aristoteles aussprach, darin liegt, daß ein „Mehr" erstattet wird, welch letzterer Umstand auch mit geeignet erscheint, einen Lichtschein auf jeglichen Fortschritt zu werfen. Wechselseitig wird „mehr" hingegeben als zurückerhalten wird, was sich vor allem bei immateriellen Leistungen verdeutlicht. Dieses „Mehr" insgesamt, sicher das „Mehr" geistiger Art, stellt unser nationales Kulturgut dar, unser geistiges und auch materielles Kapital, das wir ererbten und das wir, — dies ist unsere ethische Pflicht —, wieder vermehrt an die uns folgende Generation weiterzugeben haben[1]). Der Nutzen jedes Produkts, auch jedes immateriellen — dies gilt grundsätzlich auch für die vom Staat, den Gemeinden usw. erzeugten immateriellen Güter: Recht, Sicherheit, Ordnung und dgl. — muß seine Kosten übersteigen, soll es vorwärts gehen.

Jedenfalls wäre alles, was nicht geeignet ist, aufhellende Erläuterungen zu diesen einfachen Gedankengängen zu geben, was im Gegenteil dazu führen muß, diese zu verdunkeln, aus einer Wirtschaftslehre auszuschalten.

Gerade zur Beförderung volkswirtschaftlichen, also sozialen Denkens in weitesten Kreisen, zur Einengung eigensüchtigen Denkens bis zu der sozial wünschenswerten und möglichen Grenze — (ist die Wissenschaft der letzten 100 Jahre nicht der Schrittmacher egoistischen Denkens gewesen?) — muß vor allem die Wirtschaftswissenschaft wahrer, d. h. mehr dem Leben entsprechender, verständlicher und klarer werden, was keinesfalls ihre Popularisierung in üblem Sinne zu bedeuten braucht. Gewiß, eine wirtschaftliche Begriffslehre, bei der aber zu beachten wäre, daß auch Begriffe ihre Bedeutung ändern, ist ebenso nötig wie eine Kenntnis der Wirtschaftsgeschichte, aber zu vermeiden dürfte sein eine Zusammenziehung lediglich oder vorwiegend formallogisch in sich verbundener Gedankensummen zu kompakten Komplexen, zu festen starren Systemen.

Aus volkswirtschaftlichen Gründen ist es Aufgabe der Wirtschaftswissenschaft, kräftig mitzuarbeiten an der Erreichung des Zieles, eine klare Wirtschaftslehre zu schaffen. In der Erziehung eines begrenzten Kreises von Dogmatikern kann sich ihr Beruf nach der angedeuteten Richtung hin wohl nicht erschöpfen. Es gilt einer Wirtschaftstheorie und damit auch einer Wirtschaftspolitik die Wege zu ebnen, die der überwiegend sozialen Natur des Menschen,

---

[1]) Über das geistige Kapital eines Volkes, das sich in Rechtsordnung, Gesetzen, Verwaltungsmaßnahmen usw. ausdrückt, über dieses „Kapital höherer Ordnung" im Sinne von O. Spann, das der „idealischen Produktion" zugrunde liegt, äußert sich Adam Müller, aus dem auch Fr. List geschöpft hat, wie folgt:

„Die Kraft also, welche aller Produktion ihre natürlichen Schranken anweist... — diese Kraft ist die conditio sine qua non aller Produktion. Jede einzelne produktive Kraft kann also nur produzieren oder vermitteln, insofern sie selbst wieder von einer höheren produktiven Kraft, der bürgerlichen Gesellschaft oder der National-Kraft nämlich, produziert und vermittelt wird. Hört der Staat auf, sich zu produzieren, so hören alle die kleineren Produktionen, aus denen die National-Produktion, welche wir Staat nennen, besteht, von selbst auf." (Zitiert nach Baxa, Staat und Gesellschaft im Spiegel deutscher Romantik, Jena, 1924, S. 611/612.)

die durch Erziehung noch zu höherer Entfaltung zu bringen iſt Rechnung trägt.

Unſer egoiſtiſches, zu ſehr der Wirtſchaft und damit dem Materiellen zugewandtes Denken — (die weitaus meiſten unſerer Zeitgenoſſen ſind in dieſem Sinne Marxiſten) — brachte uns ja dahin, daß die Wirtſchaft unſere Herrſcherin wurde, während ſie einfach Dienerin ſein ſoll.

Der „Erwerb", der heute im Mittelpunkt der Betrachtungen der Individuen wie der Wiſſenſchaft ſteht — „Erwerbswirtſchaft" — iſt dementſprechend gleichfalls nicht Zweck, ſondern lediglich Mittel, und zwar Mittel zur Erhaltung und Stärkung der Fähigkeit zum Dienſt für das Ganze, welch letzterer den Zweck der Einzelleiſtungen darſtellt.

„Keine wahrhaft wertvolle Arbeit wird um des Gewinnes willen getan." Ja, „die Höhe der Kultur eines Volkes hängt davon ab, wieviel Menſchen es gibt, die eine Sache um ihrer ſelbſt willen tun. Und welches Anſehen dieſe Menſchen genießen" (Carlyle).

„Mit eurer Güterwelt wollt ihr die Materie zur Selbſtändigkeit erheben — darin liegt euer ganzer Irrtum. Ihr ſeziert uns tote Körper und zeigt uns den Bau und die Beſtandteile ſeiner Glieder, aber dieſe Gliedmaßen wieder zu einem Körper verbinden, ihm Geiſt einhauchen, ihn in Aktion ſetzen, das könnt ihr nicht — eure *Güterwelt* iſt eine Chimäre! —" (*Fr. Liſt*)[1].

Das Leben des ſozialen Organismus, etwa von ſeinen Beziehungen aus, die ihn ja immer ſchon zur Vorausſetzung haben, „erklären" zu wollen, muß ebenſo auf Irrwege führen, wie ein ſolcher auf den phyſiſchen Organismus angewandter Verſuch: höchſter Erkenntnis, einer Erkenntnis auch insbeſondere von praktiſchem Wert, käme es gleich, das Unvermögen, „Leben" dieſer oder jener Art etwa kauſal-mechaniſtiſch erklären zu können, einzugeſtehen. Das Leben wird alle Theorien ſprengen.

Die Wirtſchaft, eine ſoziale Lebensfunktion, ſtellt nicht nur allein ein Mittel zu dem Zweck dar, den Menſchen immer vollkommener werden zu laſſen; — ihre Betrachtung als Selbſtzweck ließ uns unvollkommener werden und ließ unſer, d. h. der Einzelnen und des Volkes Leben immer mehr bloßem Vegetieren näherkommen. Sondern ſie, die Wirtſchaft, und ihr zur Seite die Technik, weit entfernt davon, Endzweck zu ſein, *nehmen eine Mittelſtellung und eine Mittlerſtellung zwiſchen Natur und Kultur.* —

Wenn Georg *Jellinek* ſagt, daß es das Ziel der Naturwiſſenſchaft ſei, „die Qualitäten in Quantitäten zu verwandeln"[2], ſo dürfte in Ergänzung dieſes Wortes über die Wirtſchaftswiſſenſchaft wohl kurz geſagt werden können, daß es ihre Aufgabe iſt, Quantitäten in kulturelle Qualitäten überzuführen oder, genauer ausgedrückt, die beſten Wege dafür aufzuweiſen. Und zwar handelt es ſich um Quantitäten, die ſolcher, ſagen wir, Veredelung harren, die

[1] Das nationale Syſtem der politiſchen Ökonomie (im Verlag Guſtav Fiſcher-Jena, Wäntigſche Ausgabe) S. 29/30; dies ſchrieb Liſt bereits im Jahre 1841, alſo bevor Schriften von *Karl Marx* erſchienen waren.

[2] Allgemeine Staatslehre. 3. Aufl. S. 28.

uns mit der zunehmenden Kenntnis der Natur offensichtlich in absolut und relativ immer größer werdendem Umfange zur Verfügung stehen.

Denn, wer wollte es auch bei nur ganz oberflächlicher Betrachtung wohl leugnen, daß, wie es z. B. Fritz Reuter[1]) schon in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts sagte, es in der Welt besser wird, aber die Welt, wir können wohl sagen, infolge einer falschen Denkrichtung schlechter geworden ist; man denke auch an die uns noch von Augenzeugen berichtete sparsame, ja karge Lebensführung unserer Groß- und Urgroßeltern.

Einen ähnlichen, oder den gleichen Gedankengang wie den soeben im Anschluß an Jellineks Wort entwickelten dürfte Paul Tillich[2]) mit den folgenden Worten haben ausdrücken wollen:

„So erhebt die umgestaltende Technik aus der physikalischen in die organische und die entfaltende Technik aus der organischen in die historische Sphäre."

Es sei hier noch bemerkt, daß Tillich unter „umgestaltender Technik" das begreift, was wohl allgemein unter dem Begriff „Technik" verstanden wird[3]).

Sein Begriff „entfaltende Technik" dürfte durch Wiedergabe von dessen drei hauptsächlichsten Unterarten hinreichend bestimmt sein:

1. biologische Technik („das Lebendige wird in doppelter Weise Objekt des technischen Handelns: Es wird geschützt und es wird gefördert. Daraus ergeben sich zwei Grundformen der biologisch-technischen Wissenschaft: Die Heilung (einschließlich Hygiene) und die Züchtung. Und zwar verteilen sich beide auf die biologische Reihe (Pflanzen, Tiere, Menschen) so, daß am Anfang die Züchtung die erste Stelle einnimmt, am Ende die Heilung"),

2. psychologische Technik („die Psychologie kann genau wie die Biologie Objekt der Technik in doppelter Weise werden: Als Gegenstand

---

[1]) S. im Vorkapitel zu „Ut mine Stromtid":

„Ja, it is beter worden in de Welt, un wenn de Preisters ok dusentmal seggen, dat de Welt slichter ward, in de Welt ward't äwer beter."

[2]) Prof. Paul Tillich, Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, Ein Entwurf, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1923; insbes. S. 63, 67, 68, 70, 71 und auch S. 57 daselbst.

[3]) oder mit seinen Worten:

„Die umgestaltende Technik kann im Anschluß an die beiden großen Gruppen der physikalischen Sphären wieder geteilt werden: An die generalisierende Reihe der Physik knüpft an die Technik der Kräfte, Stoffe und Werkzeuge, an die individualisierende Reihe die Technik der Stoffgewinnung, der Stoffbeförderung und des Aufbaus. In der ersten Gruppe werden die allgemeinen, überall verwendeten technischen Werkzeuge geschaffen, in der zweiten Gruppe wird die Erdoberfläche einmalig umgestaltet.

So schließen also an die reine Mechanik, Dynamik, Chemie und Mineralogie, die technische Mechanik und Dynamik, die chemische und mineralogische Technik an. Die organische Chemie als Übergangsgebiet wird begleitet von der Pharmazeutik, die selbst überleitet zu der biologischen Technik. An die Geologie schließt sich sachgemäß an die Bautechnik und an die Geographie, von ihr abhängig und sie mitbedingend, die Verkehrstechnik und Bautechnik."

des Schutzes und der Förderung. — Dabei kommt sowohl die physiologische Psychologie wie die Kulturpsychologie in Betracht. An die physiologische Psychologie schließt sich einerseits die Psychiatrie an, andererseits die Psychotechnik, die wir als Lehre von der höchst möglichen seelischen Kraftentfaltung definieren wollen") und

3. soziologische Technik, worunter ihrer technischen Seite nach die Sozialfunktionen gehören, d. h. die Funktionen, durch die der soziale Organismus lebt und sich entfaltet, als „Rhetorik und Publizistik, Verkehrswissenschaft, Verwaltungswissenschaften, Diplomatie und Kriegswissenschaft, Sozialökonomie und Sozialhygiene, Sozialpädagogik".

Erhellt wird der für unsere Betrachtungen wichtige Begriff „entfaltende Technik" noch durch Wiedergabe folgender Bemerkungen Tillichs: „Wenn gegenwärtig im Rückschlag gegen die mechanische Verkehrung der entfaltenden Technik der Begriff des Organischen, namentlich in der soziologischen Sphäre, zum Symbol eines bloß vegetativen Ideals gemacht wird, so wird vergessen, daß die Entfaltung des sozialen Organismus in keiner anderen Weise vor sich geht als durch bewußtes, geistigen Normen unterworfenes Handeln. Diese Normen aber sind selbst nicht wieder aus der organischen Sphäre zu gewinnen, sie sind Schöpfungen des Geistes und zerbrechen die geschlossene Gestalt zugunsten produktiver Folgereihen. Sie machen aus dem Organischen das Historische." —

Die bisherige Nationalökonomie suchte fast nur mehr oder weniger rückwärtsschauend, die Entstehung und die Verteilung der entstandenen Werte zu erklären. Eine neue Nationalökonomie muß, den Blick nach vorwärts richtend, die Entstehung neuer Werte, die Produktivität und damit die Produktions- und Konsumtionsmöglichkeiten fördern helfen, und zwar Hand in Hand mit den Betriebswirtschaftslehren (industriellen und landwirtschaftlichen), deren Eifer auf ihren Sondergebieten Anerkennung verdient.

Die klaren Linien erwähnter Verknüpfung der Wirtschaft mit der Natur auf der einen und der Kultur auf der anderen Seite verdienen es im Interesse des Aufbaues und der Vermehrung des Volkswohls scharf hervorgehoben zu werden[1]).

[1]) „Die Natur auffassen und sie unmittelbar benutzen, ist wenigen Menschen gegeben. Zwischen der Erkenntnis und dem Gebrauch erfinden sie sich noch ein Luftgespinst, das sie sorgfältig ausbilden und darüber den Gegenstand und die Benutzung vergessen."

„Die Menschen verdrießt's, daß das Wahre so einfach ist; sie sollten bedenken, daß sie noch Mühe genug haben, es praktisch zu ihrem Nutzen anzuwenden" (Goethe).

Die akrobatischen Denkübungen, die Studierende der Nationalökonomie — manche mögen durch sie von ihr abgeschreckt werden — heute, etwa über Grenzerträge psychischer Art, Grenznutzen usw., anstellen müssen, erinnern an Goethes Schilderung seiner Erfahrungen als Student, über die wir im 6. Buch von „Dichtung und Wahrheit" u. a. folgendes lesen:

„Meine Kollegia besuchte ich anfangs emsig und treulich; die Philosophie wollte mich jedoch keineswegs aufklären. In der Logik kam es mir wunderlich vor, daß ich

Etwas Zurückhaltung in der Polemik erscheint gleichfalls angebracht, denn die Nationalökonomie dürfte sich bisher zu sehr mit inneren Kämpfen sowie mit nutzlosen Versuchen, Symptome zu analysieren und zu bekämpfen, abgegeben haben, anstatt mit dem Ziel größtmöglichster Nutzwirkung Ursachen und große Zusammenhänge zu ergründen und klarzulegen.

Auch eine Wissenschaft als Selbstzweck ist eine Verirrung; gewiß soll sich die Wissenschaft in ihrer ruhigen Forschung durch Parteiströmungen irgendwelcher Art nicht beeinflussen lassen. Dazu reicht es aber völlig aus, daß sie ihrem Schaffen die Annahme unterstellt, „als ob" sie Selbstzweck wäre. Diese Fiktion muß aber schließlich auch der wahren Bestimmung der Wissenschaft untergeordnet werden, nämlich dem Leben zu dienen, in dem sie wurzelt und in das ihre geistigen Erträgnisse im Sinne der Lebenserhöhung und -förderung übergeleitet werden müssen. Denn alles Wissen erhält allein erst dadurch Wert, daß es ins Leben übertragen wird.

Und auch dieses Zugeständnis solcher relativen Isolierung wird wohl für gewisse Teilgebiete der Wissenschaft, wenigstens insoweit einzelne Sozialfunktionen in Betracht kommen, nur in eingeschränktem Maße gelten können. Denn eine solche Ausnahmestellung könnte den Anfang der Entfernung dieser Teilwissenschaften von ihrer lebendigen Grundlage bedeuten und schließt die Gefahr ein, mit ihren rein intellektuellen, aber in sozialer und vitaler Hinsicht seelenlosen Arbeiten antisoziale, also den Fortschritt und die Vervollkommnung des Menschen hemmende Wirkungen auszulösen.

Wirtschaft, Recht, Pädagogik, und was sonst noch hinzuzurechnen wäre, müssen vielmehr zusammenklingen zu einer Harmonie. Im übertragenen Sinne wird man vielleicht von einer sozialen Lebenskunst sprechen können. Sie müssen sich zu treffen suchen in dem einen Ziel: der möglichsten Förderung aller menschlichen Kräfte, vor allem der geistigen und seelischen. Solche Betrachtung kann auch eine Isolierung der einzelnen wissenschaftlichen Fakultäten, die über das durch Erwägungen der Zweckmäßigkeit Gebotene hinausgeht, nicht gutheißen, ja, sie muß vielmehr ein noch näheres Zusammenrücken der verschiedenen Arten von wissenschaftlichen Hochschulen wünschen: die Einheit der Wissenschaft erfordert das eine wie das andere.

Folgern ließ sich das bereits aus Fichtes entsprechenden Lehren, so auch z. B. aus dem folgenden Teil seiner dritten Vorlesung „über die Bestimmung des Gelehrten" (1794):

„Jeder hat die Pflicht, nicht nur überhaupt der Gesellschaft nützlich sein zu wollen; sondern auch seinem besten Wissen nach alle seine Bemühungen auf den letzten Zweck der Gesellschaft zu richten, auf den — das Menschengeschlecht immer mehr zu veredeln, d. i. es immer freier von dem Zwange der Natur, immer selbständiger und selbsttätiger zu machen". —

diejenigen Geistesoperationen, die ich von Jugend auf mit der größten Bequemlichkeit verrichtete, so auseinander zerren, vereinzelnen und gleichsam zerstören sollte, um den rechten Gebrauch derselben einzusehen...

Mit den juristischen Kollegien wird es bald ebenso schlimm..."

Wenn es in dem Faust-Goethe-Wort heißt[1]), daß nicht genützte Fähigkeiten und Begabungen, ererbte Kräfte, eine Last bedeuten, so scheinen darüber hinaus solche Neigungen sozialer Art (soziale Anlehnungsbedürfnisse), die nicht in die rechte Bahn geleitet werden, das Bestreben zu haben, sich gegen die Gesellschaft zu richten, die sie nicht für sich, für ihre Gemeinschaftszwecke, zu benutzen versteht.

Es scheint sich hier um eine ähnliche Art von Gesetzmäßigkeit zu handeln, wie sie uns das Ostwaldsche Gesetz der Erhaltung der Energie aufzuweisen versucht. Denn die Freiheit der Persönlichkeit von der Gemeinschaft — diese schildert uns z. B. Goethe im sechsten Buch seiner Lebenserinnerungen, wo er sagt, daß sich in gewissen Epochen Kinder von Eltern, Diener von Herren, Begünstigte von Gönnern loslösen, und daß ein solcher Versuch, sich auf seine Füße zu stellen, sich unabhängig zu machen, für sein eigen Selbst zu leben, er gelinge oder nicht, immer dem Willen der Natur gemäß sei — diese „Freiheit der Persönlichkeit von der Gemeinschaft", „freilich nicht um einer definitiven Isolierung willen", ist, wie Tillich (a. a. O. S. 142) sagt, „immer Freiheit für die Gemeinschaft"; es handelt sich um eine Lösung aus niederen Seinsbeziehungen um höherer willen.

Und es erscheint uns denn das Wort Fichtes in seiner 14. Rede an die deutsche Nation in einem klareren Sinn, nach welchem es nicht die Natur ist, die uns verdirbt, denn diese erzeugt uns in Unschuld: sondern daß es die Gesellschaft ist. Es ist deshalb und dann die Gesellschaft, weil und wenn sie es nicht versteht, von engeren Gemeinschaften freiwerdende soziale Energien für weitere Gemeinschaften, z. B. für die Volksgemeinschaft, aufzufangen.

Letztere Erwägungen dürften auch, zum mindesten nach bestimmten Richtungen hin und zu entsprechender Nutzanwendung, ihre Bestätigung finden in Aussprüchen großer und einflußreicher Persönlichkeiten (Friedrich d. Große, Napoleon und Karl Marx), nach welchen man — d. h., wer sich ihrer annimmt — aus den Menschen machen kann, was man will: Helden oder das Gegenteil oder noch Schlimmeres.

Nur wahre Einsicht in die Wirklichkeit ist fruchtbar.

Wie z. B. der „Contrat social" von Rousseau der Wirklichkeit widersprach, wie unwiderleglich erwiesen ist, so mußten auch die daraus gezogenen Folgerungen und Theorien und alle darauf gegründeten „Systeme", einschließlich des nationalökonomischen von Adam Smith und der daraus hervorgegangenen, auch „sozialistischen", in ihrer praktischen Anwendung dem Leben seinen Gehalt entziehen, was wir gleichfalls erfahren mußten. Es ist nicht richtig, daß die dem Menschen und vor allem auch der breiten Masse in größerem Umfange zugänglich gewordenen sogenannten Kulturgüter, wie deren Zunahme im allgemeinen, die angedeutete Wirkung haben mußten. Auch

[1]) „Was du ererbt von deinen Vätern hast,
erwirb es, um es zu besitzen.
Was man nicht nützt, ist eine schwere Last.
Nur, was der Augenblick erschafft, das kann er nützen." (Faust I.)

dieser an sich günstige Umstand stellte sich in den Dienst einer antisozial wirkenden Denkrichtung, so daß zu einer durchgreifenden Besserung diese sich ändern muß.

Unser gegenwärtiges soziales Leben basiert zum großen Teil auf einer Art von Rechenhaftigkeit, deren Ergebnisse natürlich nicht zu befriedigen vermögen. Gedacht sei nur an die Gewerkschaften einschließlich der Beamten-„Gewerkschaften", die als Parole das Wort „Konsumentenpolitik" auf ihre Fahnen geschrieben haben, welche Einstellung gleichfalls, der Wirklichkeit widersprechend, die Volksgemeinschaft wirtschaftlich in zwei Gruppen zerrissen sieht und die soziale Tatsache übersieht, daß auch jene Kreise, ganz gleich an welcher Stelle sie im Einzelfalle auch immer stehen mögen, Produzenten sind und sich als solche auch stets fühlen und betätigen müssen, und zwar gerade zur Sicherung und Erweiterung ihrer Konsumtionsgrundlage. Jede Produktion ist zugleich Konsumtion und jede Konsumtion soll auch produktiv sein.

Auf ebenfalls rechenhafter Grundlage, vielleicht noch in höherem Maße, spielt sich unser politisches Leben ab, ja, um bei der Politik einen Augenblick zu verweilen, so werden z. B. die formal als „richtig" angenommenen Ergebnisse der so zahlreichen und an eigenartigen Begleiterscheinungen so überreichen Wahlen durch die Partei der Nichtwähler, die trotz aller Bemühungen immer größer wird und zweifellos auch über die Gesamtheit der Wahlberechtigten ungleich verteilt ist, direkt gefälscht. Den Schaden solcher falschen Auslesen trägt nie allein ein Teil, sondern stets das Ganze; — aber hier etwa einen Zwang zur Ausübung dieses angeblich den Staatsbürger erst wirklich zum „Souverän" machenden Rechtes einführen zu wollen, dürfte dem Gedanken der „Freiheit" doch allzusehr widersprechen.

Man bedenke, daß wir nach dem Ausspruch keines Geringeren als des Reichsgerichtspräsidenten Simons den welthistorischen Fehler begangen haben, den Parlamentarismus bei uns einzuführen, als er in anderen Ländern bereits sichtbare Zeichen des Verfalls an sich trug[1]), als also auch in anderen

---

[1]) Zu der uns allen noch erinnerlichen Tatsache des Bestrebens der Westmächte und Amerikas, uns mit ihren staatlichen Einrichtungen zu „beglücken", sei hingewiesen auf den Aufsatz von Dr. Kurt de Vra, Der Ausbreitungstrieb neuer Staats- und Wirtschaftsformen, im Februar-Heft 1925 der Westdeutschen Monatshefte (Bonn), wo der Verfasser, von Interesse auch für unsere Betrachtungen, feststellt, daß „als Tendenz sich wohl immer wirksam erweisen wird... die geradezu weltgeschichtliche Tatsache: jede in sich geschlossene Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftsform sucht das ihr entsprechende Wesen auch in anderen Staaten einzuführen, zu begünstigen oder jedenfalls durch Unterstützung vorzubereiten". Auch auf die Sowjets trifft dies ebenso zu wie auf die Formen, die die französische Revolution hervorgebracht hatte; ganz besonders dürfte es zutreffen auf Dinge, mit denen wenig „Staat" zu machen ist.

Lesenswert ist es auch, was Professor Piloty hierzu schrieb (in „Das Parlamentarische System" 1917, S. 68):

„Auch wenn man bedenkt, daß Regierungssysteme nicht nur häusliche Angelegenheiten, sondern auch Schutzwaffen gegen Feinde und Hilfsmittel des auswärtigen Ver-

Ländern die Zeit längst vorüber war, in der noch die Besten in die Parlamente gingen. In jener Zeit vermochten noch „erdgebundene" Kräfte Widerstand zu bieten den Keimen der Zersetzung. **Freiherr vom Stein**, der große freiheitliche Verfassungsreformer, sagte, daß eine Verfassung bilden gleichbedeutend damit sei, Gegenwärtiges aus dem Vergangenen zu entwickeln.

Wie man — nach **Goethes** Ausspruch (Dichtung und Wahrheit, 10. Buch) — von der Menge Reinheit und Festigkeit nicht erwarten kann, so ist auch der „Gesamtwille" („volonté générale" — Parlamentarismus) nur mutig, wenn er von Panik getrieben ist, und nur vorsichtig, wenn er Furcht hat.

Der Parlamentarismus, den wir jetzt in seiner reinsten Form haben, während er anderwo immerhin nur mehr oder weniger dem Prinzip nach gilt, macht Maßnahmen nur, um sich populär zu machen, eben parlamentarische Maßnahmen; er drängt aber dahin, daß notwendige Maßnahmen unterbleiben, wenn sie einer großen oder einflußreichen Wählergruppe mißfallen [1]).

Leitende Stellen im Staat sind zum parlamentarischen Handelsobjekt geworden, unser Behördenapparat ist von Korruption bedroht.

Der Gesamtwille ist Vorspiegelung, der Cliquenwille ist Tatsache (ein Beispiel: gebundene Listen). Die Volkssouveränität ist leere Form; — der Boden, auf dem die Verfassung ruht, ist hohl [2]).

Wer die Volksseele kennt, weiß, daß das Volk nur auf das eine Anspruch erhebt: gut regiert zu sein — wie dies auch **Oswald Spengler** (in „Neubau des Deutschen Reiches", S. 23) zum Ausdruck bringt.

Wie alle Sozialfunktionen nicht nur gegeben sind, sondern jede von ihnen zugleich aufgegeben ist, jede Gegenstand einer bewußten Gestaltung ist, so bedarf insbesondere auch die Sozialökonomie einer **Zielbestimmung**; diese

---

kehrs sind, fordert es doch schon die Selbstachtung und der politische Anstand, daß ein Volk sich den Zeitpunkt für einen solchen Schrittwechsel nicht von feindlichen Korporälen oder hastigen Agenten diktieren läßt. Läge solches Gefühl für politischen Anstand nicht ohnehin schon in der geschichtlich denkenden und bedächtig fortschreitenden Art des deutschen Volkes, so müßte es eben durch die unzeitgemäße Dringlichkeit geweckt werden, mit der die Einführung des englisch-amerikanischen Systems zurzeit von einigen gerade jetzt, da die große Mehrheit des deutschen Volkes seinen Kampf um Sein oder Nichtsein auf seine Weise durchzuführen entschlossen ist, zur alsbaldigen Einführung empfohlen wird."

[1]) Dem Grundsatz wahrer Demokratie, welchem gemäß ja auch in der Reichsverfassung „Freie Bahn dem Tüchtigen" formell anerkannt ist, steht gleichfalls entgegen unsere antisoziale Steuergesetzgebung, die mehr als unsere außenpolitische Zwangslage es rechtfertigen läßt antisozial ist — auch für die eingeleiteten Reformabsichten gilt dies — und die damit wertvolle Wiederaufbaumöglichkeiten unterdrückt.

[2]) Nach einem Vortrag von Prof. Ludwig Bernhard (Berlin) am 1[illegible] Februar 1925: „Die Sünde wider den Staat", in dem auch das zitierte Wort Simons wiedergegeben wurde (s. auch „Der Tag", Berlin, v. 15. 2. 1925, Nr. 40).

Hingewiesen möge hierbei sein auf **Othmar Spann**, Der wahre Staat, Verlag Quelle & Meyer-Leipzig.

Zielbestimmung ist eine geistig-schöpferische Angelegenheit und muß ethisch gegründet sein[1]).

Ob es immer eine geistig-schöpferische Tat ist, in bezug auf einen gewissen „Stoff" — (der Stoff der Sozialwissenschaften ist ja kein fester, sondern ein und nicht nur rhythmisch sich verändernder —) nach einer oder einigen der in den Sozialwissenschaften vorwiegend zur Anwendung gelangenden Methoden zu „Erkenntnissen" zu kommen, zu Erkenntnissen, die der Wirklichkeit, d. h. dem Leben, standhalten, darf bezweifelt werden.

Ziegler[2]) spricht von der einseitigen Wertschätzung der Methode, „die so häufig den Geist ersetzen müsse", und so kommen wohl manche „Erkenntnisse" zustande auf eine Weise, bei der innere Anschauung ersetzt wird durch mechanische Rechenhaftigkeit, wobei die unausbleiblichen Fehlerquellen, die sich aus der sozialen Art des Stoffes ergeben, noch unberücksichtigt sind; Verkrampfen in Methoden, deren Art, soll eine zu falschen Ergebnissen führende Vergewaltigung des Stoffes verhütet werden, von diesem abhängig ist, muß die wahren schöpferischen, die intuitiven Kräfte unterdrücken: der weite Abstand zwischen Theorie und Praxis auf manchen Gebieten, ja, das nicht seltene Nichtverstehen beider dürfte dies bestätigen.

Bei Anerkennung aller emsigen Arbeit, die von der Nationalökonomie geleistet wurde, muß man doch immer wieder — man möge die Kühnheit verzeihen: aus volkswirtschaftlichen Gründen geschieht dies — muß man immer wieder fragen: steht die aufgewandte Mühe zu dem Ergebnis in richtigem Verhältnis? Auch hier gilt das Wort: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.

Eine Wissenschaft, die sich National-Ökonomie nennt — man achte genau auf diese Worte — und die sich in der Zeit, in der die Nation schwer um ihre Existenz kämpft (diese Tatsache scheint auch unseren Regierenden noch nicht zum rechten Bewußtsein gekommen zu sein, die, ohne die Tribute für das Ausland, bei schlechter Organisation und teilweisem Leerlauf der Verwaltung fast die Hälfte des Nationaleinkommens für den öffentlichen Bedarf fordern) nicht auf der ganzen Linie für diesen Existenzkampf umzuschalten vermag, eine Wissenschaft, die so geringen Boden in der Praxis fand, kann nicht auf der Höhe sein, die auch jetzt schon möglich ist.

Gesagt sei hier dazu lediglich, daß sich für unsere Wirtschafts- und auch Finanzpolitik aus den heutigen ganz besonderen Verhältnissen Deutschlands auch ganz besondere Forderungen ergeben, so: Wirtschaftlichkeit, auch in der öffentlichen Verwaltung (nicht zu verwechseln mit falsch angebrachter Sparsamkeit), Schonung und Förderung des Aufbaues der Kräfte, Ergänzung verlorener Substanz, und zwar der materiellen und der organischen: kurz, Ent-

---

[1]) S. Tillich, S. 58 ff. a. a. O.

Der Naturrechtler Wahlspruch dagegen: „Laissez faire, laissez passer, le monde va de lui-même".

[2]) Ziegler, Theobald, Die geistigen und sozialen Strömungen im 19. und 20. Jahrhundert, Berlin, 1921, 7. Auflage; S. 558.

fesselung aufbauender Kräfte, zu welchen Forderungen aber etwa die abstrakte Methode nie hinführen kann.

Die geringe wirtschaftliche und soziale Einsicht unserer leitenden Beamtenschaft im allgemeinen und der Parlamentarier dürfte zum großen Teil auch ihren Grund haben in der geringen Klarheit unserer Wirtschafts-Wissenschaft.

Alle Methoden in Ehren, aber neben sie, ja, sie beherrschend, muß für die Sozialwissenschaften grundsätzlich die hier angedeutete soziale Anschauung treten, die Anschauung des Lebens, die die Berücksichtigung seiner Notwendigkeiten und das Streben, diese möglichst zu erfüllen, mit einschließt; oder, nach Tillich, der im Grunde wohl dasselbe meint: die metalogische Methode:

„Die Methode der Geisteswissenschaften ist metalogisch: logisch um der Denkformen, metalogisch um des Seinsgehaltes willen. Beides aber ist eine Einheit. Der bloße Logismus kommt nicht zum Seinsgehalt, der Alogismus kommt nicht zur Denkform. Der erste wird zum Formalismus, der zweite zur Willkür. Der erste muß alle Wissenschaften von einem formal-logischen Schema aus vergewaltigen, der zweite ist außerstande, einen geschlossenen, in sich notwendigen systematischen Aufbau zu leisten. Die Methode der Systematik muß also beide Elemente in sich tragen. Das aber ist nur so möglich, daß das Sein nicht nur als logische Kategorie gedacht, sondern auch als lebendiger Gehalt angeschaut wird“ (S. 9 a. a. O.). „Wir nennen diese Methode ‚metalogisch‘ in analoger Bildung zu ‚metaphysisch‘“ (S. 10).

„Der reine Logismus sucht mit einer ruhenden rationalen Form alles Wirkliche zu erfassen. Er ist statisch und muß es sein, denn die höhere Rationalität ist die ruhende Identität des ‚A = A‘. Die metalogische Methode dagegen ist dynamisch“ (S. 10)[1].

---

[1] Zur näheren Erläuterung sei über diese Methode aus den Ausführungen von Tillich noch das Folgende hervorgehoben:

„So lehrt die metalogische Methode das Wesen des sozialen Organismus verstehen in dreifachem Gegensatz, erstens gegen die Versuche einer rational-mechanistischen Erklärung, zweitens gegen einen logistischen Formalismus, der bloß von einer logischen Einheit spricht, drittens gegen eine rationale Vergegenständlichung in dinghaft-substanziellem Sinne. Die metalogische Methode läßt den in der logischen Einheitsform sich verwirklichenden seinshaften Schöpfungsakt anschauen. Sie allein kann dem Wesen der lebendigen Gestalt gerecht werden“ (S. 56 a. a. O.).

„Die methodische Haltung der Philosophie ist das kritische Verstehen. Diese allgemeine Bestimmung ist jedoch nicht ausreichend“ (S. 113).

„Die metalogische Methode gründet sich auf die kritische. Aber sie geht dadurch über sie hinaus, daß sie in die Kritik das Verstehen aufnimmt. Eine Sinnform verstehen heißt: „Die ihr innewohnenden Elemente des Sinnes selbst erfassen“ (S. 115). „„... die Sinnelemente sind das sinngebende und das sinnempfangende Element: Denken und Sein, oder allgemein für alle Sinngebiete: Form und Gehalt“ (S. 16). —

Hingewiesen sei hier auch auf den Aufsatz von Dr. Hans Honegger, Zur Krisis der statischen Nationalökonomik, in Schmollers Jahrbüchern, 48. Jahrg., 3. Heft, S. 69—86; es ist dort auf S. 84 gesagt, u. zw. gesperrt gedruckt: „Die

Es sei hierbei noch bemerkt, daß man, wie es William James ausdrückte, um ein Ding vollständig zu erkennen, den ganzen Kosmos erkennen müßte, denn mittelbar oder unmittelbar stehe dieses eine Ding mit jedem anderen in Verbindung und um alles über dasselbe zu wissen, müßte man alle seine Relationen kennen, von denen jede eines seiner Merkmale und einen Angelhaken bilde, mit Hilfe dessen man es erfassen könne und während man es aber so erfasse, werde alles übrige, d. h. seine sonstigen Merkmale, mehr oder weniger vernachlässigt[1]).

Und Tillich: „Alles Denken ist wesensmäßig darauf gerichtet, das Sein zu erfassen. Aber das Sein ist unendlich für das Denken; es ist der Abgrund und das ewige Jenseits jeder Einzelform. So schafft das Denken endliche Formen in unendlicher Zahl, deren keine das Sein selbst erschöpft, die aber alle unter der unbedingten Forderung stehen, das Sein selbst zu fassen. Denn das Sein ist der Gehalt, die Realität..." (S. 105/06).

Deutlich wird hieraus insbesondere die zugestandenermaßen so schwierige Erkenntnis von sozialen Erscheinungen.

Der soziale Organismus ist, wie Tillich sagt, wahrnehmbar nur in seinen Wirkungen auf biologische und psychologische Gestalten (S. 54). —

Erwähnte Zielsetzung kann unter den für die Gegenwart geltenden Lebensbedingungen nur raum- und nur zeitgebunden sein; bis auf weiteres muß dieses Ziel sein: die Befreiung und Sicherung Deutschlands und damit deuscher Kultur.

Es muß möglichst der ganze energetische und sittliche Gehalt auch aller wissenschaftlichen Arbeitsleistungen für dieses eine konkrete Ziel zusammengefaßt

---

erste und wichtigste Aufgabe der Theorie ist nicht die Mengenmessung, sondern die Wesensbestimmung".

Auf S. 86 daselbst heißt es: „Die zeitgemäße Forderung an die volkswirtschaftliche Theorie geht also nach der Begründung einer ausgesprochen dynamischen Nationalökonomik, einer Volkswirtschaftslehre, welche den Begriff der Statik höchstens im Sinne einer ausgesprochenen gedanklichen Erdichtung, eines letzten Gedankenmaßstabes, eines weit entfernten Hintergrundes für ihre Betrachtungen verwendet". —

„Die volkswirtschaftliche Nachkriegstheorie muß... von der Erkenntnis eines Heraklit ausgehen „alles ist im Fluß", und sie muß gewissermaßen versuchen, dem Chaos einen Sinn abzugewinnen."

In dem gleichen Heft (September 1924), S. 35—68, findet sich eine Abhandlung von Professor Robert Liefmann, „Zurechnung und Verteilung", in der gesagt ist, daß „die Wirtschaftstheorie in ihren heutigen Hauptformen, dem Marxismus und der Grenznutzenlehre, überhaupt eine Art Geheimwissenschaft darstellt, die nur wenige Auserwählte verstehen..., und von denen jeder anders" (S. 35) „... beide beruhen auf der materialistischen Auffassung der Wirtschaft" (S. 36).

Ferner ist hier gesagt, „daß die Grenznutzenlehre eine falsche Konstruktion ist" (S. 36) und es ist die Rede von der „Schwerfälligkeit der deutschen Wissenschaft, die hier allerdings mit sozialistischen Interessen Hand in Hand geht" (S. 37).

[1]) James, Psychologie, übersetzt von Dr. Dürr, Verlag Quelle & Meyer, Leipzig, 1909; s. Seite 355.

werden. Die Wissenschaft sollte es als eine ihrer Hauptaufgaben betrachten, die Erreichung dieses Zieles zum wenigsten vorzubereiten.

Wenn so insbesondere die Sozialökonomie — Wissenschaft wäre sie dann erst recht — auf den Pulsschlag der Zeit achten würde, würden sich zwangsläufig ebenso wie auf anderen Wissensgebieten Theoretiker einerseits und Praktiker wie Politiker andererseits zusammenfinden; und es würde weder eine politische Maßnahme von Bedeutung ohne Anhörung und Beachtung der Theorie in die Wege geleitet werden, noch würden so viele Bücher ohne Hinblick auf die tatsächlichen Verhältnisse des sozialen Lebens verfaßt werden.

„Die Wissenschaft darf nicht die Natur der Nationalverhältnisse in Abrede stellen oder ignorieren oder verfälschen, um kosmopolitische Zwecke zu fördern" (Friedrich List)[1]).

„Dasjenige, was wirklich in der Menschheit allgemein und absolut ist, ist trotz durchgängiger Verwandtschaft und Verstehensmöglichkeit doch im Grunde recht wenig, immer noch mehr auf dem materiellen Gebiete der Sinnlichkeit als auf dem ideellen der Kulturwerte" (Ernst Troeltsch)[2]).

Das letztere bestätigen uns auch Forschungen auf dem Gebiete der Völkerpsychologie, welche das Gegenteil einer Konstanz der menschlichen Natur erwiesen haben, welche etwa die im einzelnen wesentlich unterschiedene Psyche der verschiedenen Nationen zu überbrücken vermöchte.

Alle politischen und wirtschaftlichen Maßnahmen müssen, von wahrer

---

[1]) Friedrich List, Das nationale System der politischen Ökonomie, 1841, in der Wäntigschen Ausgabe, 3. Auflage, Verlag Gustav Fischer, Jena, 1920, Seiten 281/282.

Es sei noch bemerkt, daß an dieser Stelle weiter gesagt ist, daß diese, d. h. die kosmopolitischen (also internationalen) Zwecke nur erreicht werden können, „indem man der Natur folgt und ihr gemäß die einzelnen Nationen einem höheren Ziel entgegenzuführen sucht. Man sehe, wie geringen Erfolg bisher die Lehren der Schule (d. h. der Adam Smithschen) in der Praxis gehabt haben. Dies ist nicht sowohl die Schuld der Praktiker, von welchen die Natur der Nationalverhältnisse ziemlich richtig aufgefaßt worden ist, als die Schuld von Theorien, an welchen, da sie aller Erfahrung widerstreiten, die Praxis irre werden mußte".

Nicht ohne Interesse ist es, hierbei z. B. einen Blick zu werfen in Rudolf Stolzmann, Grundzüge einer Philosophie der Volkswirtschaft, Jena, 1920, Seiten 147 ff.; auf den Seiten 149 und 150 heißt es daselbst bei Betrachtung der Frage „Weltwirtschaft — nationale Wirtschaft":

„Was Deutschland betrifft, so hat es einen letzten großen Führer gehabt, der gewußt und danach gehandelt hat, was seinem Vaterlande zum Heile diente. Bismarck war nicht nur ein großer Politiker, sondern auch ein großer Nationalökonom... Erst Bismarck hat Deutschland zu einer gleich- und vollberechtigten „Provinz" der Weltwirtschaft gemacht. Was wäre wohl aus Deutschlands Ernährung geworden, wie hätte es trotz Blockade so lange durchhalten können, wenn unsere Landwirtschaft schutzlos zugunsten der „Weltwirtschaft" schon vor dem Kriege vernichtet worden wäre?" —

Insbesondere die Aufwerfung und sachliche Untersuchung der Frage, ob enge weltwirtschaftliche Verflechtungen wirklich Friedenssicherungen bedeuten, dürfte zum mindesten zu sich widersprechenden Ergebnissen führen.

[2]) Der Historismus und seine Überwindung, Fünf Vorträge von Ernst Troeltsch, Berlin 1924, Pan Verlag Rolf Heise, Seite 76.

Wissenschaft erleuchtet, zuerst für den angegebenen Zweck Kräfte zu entfesseln versuchen; — ob sie für das gekennzeichnete Ziel wirklich Kräfte entfesseln, ist ihr Prüfstein auch in sittlicher Hinsicht.

Männer wie Fichte, von dem, auf ihn hinweisend, selbst Goethe sagte: „Da geht der Mann, dem wir alles verdanken", auch Fichte konnte solche Wirkung nur ausüben, weil seine Lehren an der Wirklichkeit entzündet waren, aus der Not seiner Zeit hervorgingen, und so auf das Geschehen dieser Zeit einzuwirken vermochten — Männer wie Fichte und seine großen Zeitgenossen auf dem Gebiete der Praxis scheinen dem deutschen Volke heute ebenso versagt zu sein wie überhaupt Männer vergleichbar denen, deren Saat heranreifte zur Frucht von 1871, zum Deutschen Reich, wodurch erweiterte deutsche Wirtschaftsmöglichkeiten eigentlich erst geschaffen wurden. Auch heute bedürfen wir über alle Widerstände hinweg einer ähnlichen nationalen Zielsetzung, deren jetzt schon mit Vorbedacht zu legenden Keime heranreifen sollen zur Einigung aller das zusammenhängende deutsche Siedelungsgebiet bewohnenden Volksgenossen, zur Erfüllung der Worte des sterbenden Faust: „Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn", — zu Großdeutschland, mit dessen Erreichung sich auch ungeahnte deutsche Wirtschaftsmöglichkeiten ergeben würden, um derentwillen allein dieses Ziel allerdings nicht so erstrebenswert wäre als es in erster Linie aus rein nationalen und kulturellen, also sittlichen Gründen ist.

Solche Aufgabe erfordert Persönlichkeiten — und sicher liegt auch der Grund des heute gefühlten Mangels an Männern großen Ausmaßes in dem mechanistischen Charakter der Gegenwart und der letzten Vergangenheit, der nur „Teilgrößen" aufkommen ließ. So mögen aber diese doch wenigstens in unbewußter oder besser in bewußter Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung und unter Zurückstellung von minder Dringendem sich in die Aufgabe teilen, die jene damals bewältigten.

Weltsprache und Weltgeltung.

Von Dr. Sigismund Gargas (Haag).

Das Problem der künstlichen Weltsprache beschäftigte die Menschheit schon seit langem. Die Einigung in dieser Hinsicht ließ sich zwar ziemlich schwer erzielen, das Volapük wurde mit der Zeit vom Esperanto abgelöst und auch dieses letztere scheint sich seiner Herrschaft nicht unbestritten zu erfreuen und stößt auf mehr oder minder glückliche Konkurrenten.

Der Grundgedanke einer künstlichen Weltsprache trägt einen durchaus pazifistischen Charakter. Die künstliche Weltsprache möchte die nationalen Gegensätze überbrücken und ein Mittel des internationalen sprachlichen Ver-

kehrs schaffen, dem man schon mit Rücksicht auf sein Entstehen und auf seine linguistische Eigenart keinerlei politische oder wirtschaftliche Herrschaftstendenzen auch nur mit einem Schein von Recht zuschreiben könnte.

Ist dieses Ziel erreichbar? Ist das hier besprochene Mittel tatsächlich zweckdienlich?

Der Frieden der Welt, oder zumindest jenes Teiles derselben, der sich zivilisiert nennt, ist ein zweifellos durchaus erstrebenswertes Ideal. Es ist auch eine unbestrittene Tatsache, daß der Erreichung dieses Zieles in einem sehr erheblichen Grade nationale Herrschaftstendenzen entgegenstehen.

Und wenn auch der Anfang des modernen Nationalismus in die Zeit der großen französischen Revolution zu setzen ist oder mit noch mehr Recht in die Zeit der großen Napoleonkriege, wo die Masse zum ersten Male in Riesenarmeen organisiert ihrer national-politischen Gestaltungs- und Herrschaftskraft bewußt wurde, so spielt die nationale Frage eine erhebliche Rolle, zweifellos schon seit dem Aufkommen der Schriftsprache, genauer gesprochen, seit dem Aufkommen der Druckerkunst, und das Ende dieser Entwicklung ist wohl noch nicht abzusehen. Immerhin, die Sprache ist schon seit langem nicht nur ein Element der Kultur, sondern auch ein Element der Herrschaft. Jede soziale Gruppe strebt nach Ausbreitung, und das Kommerzium und Konnubium sind gar wesentliche Elemente dieser Ausbreitung. Beide sind aber in einem ganz eminenten Maße von der gemeinsamen Sprache bedingt, wenn auch die Sprache die politische Herrschaft des Volkes, dessen Ausdrucksmittel sie bildet, vielfach überdauern kann. Die Römer beherrschten ihr Riesenimperium wohl in erster Reihe mit Waffen, aber die lateinische Sprache war nicht nur der Ausdruck ihrer Herrschaft, sondern auch ein wichtiges Hilfsmittel derselben. Die verhältnismäßig hohe römische Kultur hatte denn auch zur Folge, daß die lateinische Sprache den politischen Zusammenbruch des römischen Weltreiches noch lange überdauerte. Und die Tatsache, daß die lateinische Sprache die Sprache der Gebildeten und Gelehrten gebildet hat, nicht nur in der Epoche des Mittelalters, sondern auch in der der Neuzeit, bis tief hinein ins XIX. Jahrhundet, daß sie auch heutzutage in gelehrten Kreisen ein gewichtiges Mittel des internationalen Verkehrs bildet, ja daß sie noch bis auf den heutigen Tag die Amtssprache des großen sozialen Organismus der Welt, der römischen Weltkirche geblieben ist, beweist, daß die römische Kultur ihre übernationale Bedeutung bis auf den heutigen Tag zum erheblichen Teile beibehalten hat, daß Rom heutzutage ebenso wie zu Cäsars Zeiten in einem gewissen Grade wenigstens eine Metropole der Welt geblieben ist, wo die ganze Menschheit, oder zumindestens ein großer Teil derselben ihren Geist zu vertiefen, aber auch ihr Gemüt zu erholen und zu erquicken bestrebt ist. Und wenn auch die lateinische Sprache aufgehört hat, Volkssprache zu sein, so sind zweifellos die heutigen Italiener mit Recht darauf stolz, die Nachfolger der alten Römer zu sein, und die überragende Stellung der lateinischen Gelehrten- und Kirchensprache ist mit ein Element der politischen Machtstellung auch des heutigen Italiens. Die große Bedeutung

Italiens in der Geschichte der Musik, der Tondichtung, hat zur Folge, daß die italienische Sprache die musikalische Weltsprache geworden und bis auf den heutigen Tag geblieben ist, nicht zu reden von dem italienischen Einschlage in allen Kultursprachen auf dem Gebiete des Handels und Wechselrechtes u. a.

Wie das zum Teil bereits bei der lateinischen Sprache der Fall gewesen, bahnten auch den Sprachen anderer Nationen die Waffen die erste Einflußsphäre. So brachten die spanischen und portugiesischen Eroberer die spanische bzw. die portugiesische Sprache nach Amerika, wo sie zu einem wichtigen Bindeglied zwischen dem „lateinischen" Amerika und der iberischen Heimat wurde. Der kulturelle Einfluß der portugiesischen, besonders aber der spanischen Sprache überdauerte auch hier den Zusammenbruch des politischen Regimes der Spanier und Portugiesen. Besonders die spanische Sprache wurde zu einer Weltsprache, welche in ganz Zentral- und Südamerika tonangebend wurde und die große kulturelle Bedeutung der spanischen Sprache wird zu einem immer gewichtigeren Verkehrsmittel im internationalen Handelsverkehr, was auch der spanischen Kultur und der spanischen Nation neue Aussichten auf internationale, wirtschaftliche Geltung eröffnete.

Ganz überragend ist die kulturelle, wirtschaftliche und politische Bedeutung der französischen Sprache. Wohl bahnten Franz I., Ludwig XIV., Napoleon I., jetzt auch Clémenceau, Joffre und Foch, mit den Waffen der französischen Sprache den Weg, aber ihre überragende Bedeutung verdankte die französische Sprache der Arbeit des Geistes, der französischen Wissenschaft, Literatur, Kunst, Mode, der verfeinerten Lebensart und anderen allgemein kulturellen Elementen. Wie dem auch übrigens sei, die Bedeutung der französischen Sprache geht weit hinaus, über den territorialen Machtbereich Frankreichs und erschöpft sich auch keineswegs in dem Machtbereich der beiden anderen europäischen Länder französischer Zunge, Belgiens und der Westschweiz, sondern ist zu einem allgemein anerkannten Verkehrsmittel geworden in der diplomatischen Welt und den höheren gesellschaftlichen Kreisen, zum allgemeinen internationalen Verständigungsmittel, nicht nur in den französischen Kolonien in Afrika und Asien, sondern geradezu zu einer Handelssprache in der Levante, in Südamerika, in Polen, in der Tschechoslowakei, in Südslavien, im früherem Rußland, zum Teile wohl auch im jetzigen. Der bevölkerungspolitische Rückgang der französischen Nation hat zweifellos die Bedeutung der französischen Sprache einigermaßen zurückgedrängt, aber der für Frankreich siegreiche Ausgang des Weltkrieges hat die Aussichten der französischen Sprache wieder gebessert. Jedenfalls sind die französische Regierung und die maßgebenden Kreise in Frankreich nicht nur der kulturellen, sondern geradezu der politischen Bedeutung der Ausbreitung der französischen Sprache wohl bewußt, und das Interesse und die Förderung, die den Organisationen zur Ausbreitung und Pflege der französischen Sprache im Auslande, der Alliance française dauernd, besonders aber während des Weltkrieges und in den neutralen Ländern, seitens der französischen Regierung zuteil wurde ist wohl nicht zu allerletzt auf diese politischen Erwägungen zurückzuführen.

Die Jahrhunderte lange, andauernde politische Zersplitterung des deutschen Volkes hatte auch die politische Bedeutung der deutschen Sprache erheblich herabgesetzt. Sprachen doch noch die deutschen Fürsten des XVIII. Jahrhunderts, mit Friedrich II. an der Spitze, mit Vorliebe französisch, und sind doch die Memoiren und die meisten Werke des Philosophen von Sanssouci in französischer Sprache abgefaßt. Immerhin, die kulturelle Bedeutung der deutschen Dichter und Denker, noch mehr aber der besonders nach der Wiederaufrichtung des Deutschen Reiches im Jahre 1870 einsetzende, mächtige Aufschwung der deutschen Technik und des deutschen Handels, erweiterte die Einflußsphäre der deutschen Sprache ganz erheblich über den eigentlichen deutschen Sprachbereich. Besonders Mittel- und Osteuropa, mit Einschluß der skandinavischen Länder, bildete die übernationale Einflußzone der deutschen Sprache, wenn auch diese Einflußzone im Osten mit der französischen, im Norden Europas mit der englischen vielfach geteilt werden mußte. Aber zu einer zwischenkontinentalen Weltsprache, in der Art der französischen oder gar der englischen ist die deutsche Sprache schon vor dem Weltkriege nicht geworden und die im Weltkriege erlittene Niederlage des Deutschen Reiches und des mit ihm nicht nur politisch, sondern auch kulturell alliierten, weil unter dem Einfluß der deutschen Kultur stehenden Österreich-Ungarn hat die Ausbreitungsmöglichkeiten der deutschen Sprache naturgemäß in keiner Weise gebessert. Ja man darf füglich behaupten, daß die verhältnismäßig geringe Ausbreitung der deutschen Sprache in Westeuropa und außerhalb Europas, nicht nur eine Verminderung der politischen Weltgeltung des Deutschen Reiches bedeutete, sondern daß sie auch den Erfolgen der deutschen Werbetätigkeit, der deutschen Propaganda im Weltkriege, bzw. während der Dauer desselben gewisse, verhältnismäßig enggezogene, ja zum Teile sogar unübersteigbare Schranken setzte.

Alle die vorhergenannten Sprachen überragt an weltwirtschaftlicher und weltpolitischer Bedeutung die englische Sprache. Das Kommerzium war es, das in erster Linie der englischen Sprache die Weltgeltung verschaffte. Die indische Handelskompagnie legte den ersten Grundstock zur englischen Weltmacht, die kanadische Eisenbahngesellschaft schaffte die ersten Keime für die Besiedlung des gewaltigen kanadischen Dominion, und in ähnlicher Weise verlief auch die Geschichte der anderen englischen Dominions und Crown-Colonies. Die englische Kriegsflotte, die englische bewaffnete Macht vertiefte nur die Eroberungen des englischen Ingeniums, und wenn sich auch die Vereinigten Staaten von Nordamerika vom englischen Mutterlande mit der Zeit losgerissen haben, die gemeinsame anglosächsische Kultur und die sprachliche Gemeinschaft mit England haben sie doch bewahrt und setzen sich für diese Gemeinsamkeit der Kultur auch während des Weltkrieges, trotz der zweifellos divergenten ökonomischen Interessen tatkräftig ein. Und wenn auch die politische Zukunft des britischen Weltreiches einigermaßen zweifelhaft sein mag, da die innerhalb dieses Reiches zweifellos in erheblichem Grade bestehenden zentrifugalen Tendenzen diesem Imperium einen etwas lockeren Charakter verleihen, so kann dennoch im Lichte der Tatsachen und Erfahrungen an der

Weltgeltung der englischen Sprache wohl kaum noch gezweifelt werden. Die englische Sprache wird wohl nicht von allen Völkern der Welt gesprochen, aber doch von allen Kontinenten, sie ist denn auch zweifellos, im wahrsten Sinne des Wortes, die interkontinentale Sprache geworden, sie ist die Sprache der Welt in Handel und Wirtschaft, in Wissenschaft und Politik, in Kultur und Gesellschaft. Sie wird von Rassen getragen, die eine starke Fortpflanzungsfähigkeit aufweisen, von Rassen, die kräftig und entschieden sind, von Völkern, die auch unter fremden und eigenartigen Verhältnissen diesen sich anzupassen verstehen. Sie ist die Sprache der Segler und Schiffer, die Sprache der Schiffahrt schlechthin, deren „Feld die Welt ist", also ein Meere und Kontinente miteinander verbindendes Verkehrsmittel.

Es ist ja wahr, daß die englische Sprache manche nationale Gefühle verletzt, da das Englische nicht immer nur Verehrung, sondern vielfach auch Haß erzeugt. Aber auch jene Völker, oder zumindest jene Elemente, die England oder Amerika, wie alles Angelsächsische überhaupt, hassen, bedienen sich doch zur Verkündung und Predigt dieses Hasses zuvörderst der englischen Sprache. Das auf tiefgehender wirtschaftlicher Grundlage erfolgte Hineindringen der englischen Sprache in tiefe Schichten der Welt hat jedoch zur Folge, daß sowohl für heutzutage, als auch für eine sehr lang absehbare Zeit alle Versuche, die englische Weltsprache durch eine andere, künstliche zu ersetzen, so gut wie aussichtslos erscheinen. Vergleiche man doch nur die Zahl der englisch Sprechenden mit der Zahl der Esperanto-Sprecher, und man wird erkennen, wie außerordentlich geringfügig die Zahl der letzteren ist. Die Sprache ist eben kein Erzeugnis der Kunst, sondern ein Ergebnis einer langjährigen kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklung, und wollte das Esperanto eine auch nur annähernd ähnliche Bedeutung erreichen, wie sie den heutzutage bestehenden „natürlichen" Weltsprachen innewohnt, so würde dazu nicht nur ein außerordentlich großer Propagandaorganismus nötig sein, dessen Erhaltung und Betätigung mit ganz immensen Kosten verbunden wäre, diese Propoganda müßte überdies auf außerordentlich lange Zeiträume sich erstrecken. Auch ist nicht anzunehmen, daß eine der großen Weltsprachen zugunsten der künstlichen Weltsprache abdanken sollte oder abzudanken auch nur in der Lage wäre. Ist ja doch, wie aus vorstehendem ersichtlich, die Frage der Weltsprache zugleich auch die Frage der Weltgeltung, und die imperialistischen Bestrebungen der großen Völker der Welt bedienen sich der ihnen nahestehenden Sprachen als äußerst wirkungsvoller Hilfsmittel dieser Weltgeltung. Und wenn jetzt, unter dem Einflusse der Idee des Völkerbundes, unter den großen Kulturvölkern der Welt ein Zustand des Friedens zu erhoffen ist, so bedeutet der Zustand des Friedens keineswegs auch die Einstellung des kulturellen Wettkampfes. Im Gegenteil, die kulturellen Kampfmittel rücken noch mehr in den Vordergrund, als dies früher der Fall gewesen, und das Esperanto oder irgend eine andere künstliche Weltsprache, dürfte schon aus diesem Grunde auf eine tatkräftige und erfolgreiche Förderung seitens des Völkerbundes kaum rechnen können.

Sollten jedoch derartige friedliche Bestrebungen nicht die alleinigen Formen des Wettkampfes unter den großen Kulturvölkern der Welt werden, so kann diese Tatsache nur zweierlei Folgen nach sich ziehen: entweder erweist sich der Völkerbund als eine Fiktion und unter den führenden Völkern der Welt werden blutige Kämpfe aufs neue entbrennen, die natürlich auch den Sprachen dieser Völker den Weg gewaltsam mit den Waffen zu ebnen bestrebt sein werden, oder falls die blutigen Kämpfe durch Mittel des friedlichen Wettbewerbes ersetzt werden sollten, so werden die Sprachen der großen Völker dann noch um so weniger ihren Platz einem künstlichen Mitbewerber, einer künstlichen Weltsprache zu räumen gesonnen sein, als dann die Sprache nicht mehr ein sekundäres, sondern geradezu ein primäres Mittel der Weltgeltung sein dürfte.

Staaten entstehen und vergehen. Sprachen gestalten sich nur in allmählicher Entwicklung und können auch viel schwerer absterben. Wenn sie jedoch unsterbliche kulturelle Werte erzeugt haben, so sind sie eigentlich unsterblich. Politische Umwälzungen und Umgestaltungen in den politischen Kräfteverhältnissen können den Ausbreitungstendenzen der staatlichen Gemeinwesen ein Ende setzen. Das Ende eines staatlichen Gemeinwesens bedeutet aber noch keineswegs das Ende der in diesem Gemeinwesen gesprochenen Sprache. Auch kann ein und dasselbe staatliche Gemeinwesen auf Angehörige verschiedener sprachlicher Gruppen sich erstrecken. Die sprachlichen Gruppen lehnen sich an staatliche Gemeinwesen an, aber sie sind keineswegs mit den letzteren identisch. Ihre Geltung entspringt vor allem ihrer inneren kulturellen Kraft. Eine künstliche Sprache entbehrt eines derartigen kulturellen Rückhaltes; um so weniger kann sie daher hoffen, Weltgeltung zu erlangen.

Mensch und Gott in der Weltanschauung Richard Dehmels[1]

Von Harry Slochower, M. A. (Columbia University, New York).

„Sum cogitans." Mit dieser Entdeckung begründete René Descartes den Individualismus der Renaissance. Die Jenseitigkeit des Mittelalters hatte den Menschen in Gott verschwinden lassen. Die Renaissance, indem sie die Diesseitigkeit und das Endliche betonte, wendete das Interesse in jeder Hinsicht den Problemen der individuellen Erscheinung zu. Die Befreiung der individuellen Seelenkräfte, die uns Jakob Burckhardt und Wilhelm Dilthey[2] schildern, wirkte sich aus in der Zurückforderung des

[1] Wir bringen dieses Kapitel 8 aus dem demnächst erscheinenden Werk des amerikanischen Forschers: „Richard Dehmel" (Seine Weltanschauung im Lichte der geistigen und sozialen Strömungen der Zeit) als wichtigen Beitrag zu der gegenwärtigen, von Julius Bab mit seinem hochbedeutsamen Buch „Richard Dehmel", Verlag Haessel, Leipzig 1925, eingeleiteten Dehmel-Diskussion zur Veröffentlichung. (Anm. d. Red.)

[2] Vgl. Wilhelm Dilthey, Ges. Schriften Bd. II, „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation".

Rechts der Persönlichkeit, des „uomo singolare". Der Individualismus zeigte sich ferner in der Reformation, wo Luther das Wort „von der Göttlichkeit der individuellen Gesinnung" sprach. Das schöpferische Ich, von Descartes entdeckt, beanspruchte im Fortgange der philosophischen Besinnung immer umfassendere Dimensionen. Leibniz' Monadenlehre versuchte, dem Individuum, das von Spinozas Substanz geradezu aufgehoben war, völlige Autonomie zu gewähren. Kant wandte sich zwar gegen das Berkeleysche alles-enthaltende Bewußtsein; auch zeigte er die Grenzen der menschlichen Erkenntnis, — aber es war dieselbe „kopernikanische Revolution", die über die Hume'sche Skepsis hinüberzuführen versuchte; und es war Kants Prinzip der „transzendentalen Einheit der Apperzeption", welche das denkende Ich in souveräne Stellung setzte. In der Theorie vom menschlichen Erkenntnisvermögen, dann auch in der vom menschlichen Gewissen und in der vom schaffenden Genie — (in der Lehre von letzterem hatte schon Lessing Vorarbeit getan), — in diesen Erkenntnissen seiner drei Kritiken hat Kant die schöpferische Kraft, die Spontaneität des Menschen verherrlicht. Fichte ging einen Schritt weiter, indem er in bezug auf das für Kant unerkennbare „Ding an sich" eine prinzipiell veränderte Stellung einnahm. Es blieb für ihn nur das aktive, absolute Ich. Die Romantiker zogen dann die Konsequenz, angeregt durch den „Sturm und Drang": die Welt ist das Produkt des individuellen, schöpferischen Selbstbewußtseins[3]). Das Universale gilt zwar als Hintergrund bei den Romantikern, aber das Ziel ihres Denkens und Lebens war die Individualität[4]). In Max Stirner erfuhr das individuelle Ich der Romantiker die konsequente Wendung zu einem erkenntnistheoretischen und ethischen Solipsismus. Gott wird ein Gespenst. Das einzelne Ich ist die einzelne Wahrheit oder, wie es in dem „Einzigen und sein Eigentum" heißt: „Ich bin nicht ein Ich neben andern Ichen, sondern das alleinige Ich: Ich bin einzig". Es war die Formel der romantischen Gesinnung: Verkennung der menschlichen Grenzen[5]).

Aber Mächte waren am Werk, die die stolze, gebietende Stimme des Menschen einschüchtern sollten. Schon Hegel errichtete ein System, worin das Individuum durch die „List der Vernunft" zu einem sekundären Range herabgesetzt wurde, und worin ihm nur Wert zukam, insofern es Anteil am universellen Prozeß hatte; und verkörperten Kleists Helden die Tragik des romantischen, zügellosen Ichs, so zeigte Hebbel den Pantragismus, der durch den extremen Individualismus notwendig begründet wird. Auch von anderer Seite wurde auf die Begrenzung des menschlichen Vermögens hingewiesen. Herder, Taine und Buckle, Marx und Engels zeigten den Menschen als wesentlich bedingt durch sein „milieu" im weitesten Sinne des Wortes. Charles Darwin schloß endlich den Ring durch den Hinweis auf den Faktor der Vererbung. Die griechische Schicksalsgewalt, Nemesis, schien in diesen zwei Mächten wieder auferstanden zu sein. Schopenhauer, der Jahrzehnte fast unbekannt gewesen war, fand begeisterte Leser und Anhänger. Der Materialismus und der Pessimismus lösten den Idealismus und den Hegel-Feuerbachschen Optimismus ab. Wie es in Strindbergs Roman „Die gotischen Zimmer" (8. Kap.) à propos der neunziger Jahre heißt: „Vorm Revolver stand nun die Menschheit und sah

[3]) In diesem Unterschied zwischen dem individuellen Ich und dem Welt-Ich sehen wir mit Josiah Royce (vgl. Spirit of Modern Philosophy S. 166ff.), was Fichte von den Romantikern trennt. Vgl. Fichtes „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", wo Fichte das Stadium verherrlicht, in dem das Individuum sich freiwillig dem Gattungsprozeß bedingungslos unterordnet.

[4]) Man denke z. B. an Schleiermachers „Monologen", dessen Kern die „Eigentümlichkeit" der Individualität ist; auch vertraten die Romantiker eine Individualethik. Vgl. auch Schlegels „göttlichen Egoismus" (Ideen Nr. 60, Jugendschriften, herausgeg. von Minor, II, 296).

[5]) Vgl. Fritz Strich, Deutsche Klassik und Romantik".

keine Rettung". — Da erschien Friedrich Nietzsche und sang das Lied vom aristokratischen Ich. Und hatte der Individualismus des 18. Jahrhunderts die Gleichheit betont, so erschien bei Nietzsche die Verschiedenheit im Vordergrunde [6]). Es war aber zu spät, zu den Träumereien der Romantiker zurückzukehren, wo das willensfreie Ich willkürliche Macht ausüben konnte. Zwischen Schlegel und Nietzsche standen Schopenhauer, Taine und Darwin. Gott war zwar tot, aber das befreite Individuum Nietzsches fand sich in einem ewig wiederkehrenden Kreislauf, der nach dem Prinzip des mechanistischen Determinismus verlief. Wenn eine Lebensbejahung überhaupt möglich war, dann war sie nur auf Grund der Anerkennung der Determiniertheit des Menschen möglich. Determinismus und Optimismus schließen sich aber nicht aus. Erscheinungen wie Tyndall, Marx, Darwin, Haeckel beweisen es. Ja, schon früher hatte Spinoza ein herrliches System errichtet, worin eben der Gedanke der ewigen Notwendigkeit alles Geschehens eine Quelle der stärksten Freude und des höchsten Freiheitsgefühls wurde.

Bei der Betrachtung der sozialen Stellung Dehmels wurde darauf hingewiesen, welche Rolle das aristokratische Element beim Dichter spielte. Und machte sich der Aristokratismus geltend in der Stellung des Dichters zu seinen Mitmenschen, so erscheint der Individualismus auch in Dehmels Stellungnahme zu Gott und Welt. Dieser individualistische Zug hat Dehmel nie verlassen. Heißt es im Jahre 1894: „Der energische Mensch wird stets sein Ich im Mittelpunkt der Schöpfung fühlen . . . [7])", so tritt Dehmel kurz vor seinem Tode für den Standpunkt in der Astronomie ein, der die Erde und den Erdbewohner in den Mittelpunkt des Sonnensystems stellt, für die geozentrische Hypothese Schlafs [8]).

Im Tagebuch, wo das oben angeführte Zitat verzeichnet ist, lautet es aber weiter: „. . . . . und deshalb auch die ganze Menschheit, weil es ohne diese überhaupt kein Einzel-Ichbewußtsein gäbe. Nur aus diesem Gefühl heraus sagt ihm auch die Vernunft: das Teilchen (Erde) ist so wichtig wie das Ganze (Welt), denn ohne dieses Teilchen würde jenes Ganze überhaupt nicht existieren." Wir sehen, wie das Hegelsche Moment Dehmel auch hier vor extremer Einseitigkeit schützt. Aber noch ein wichtiger Faktor tritt hinzu, der Dehmels Gefühl für die Wichtigkeit jedes Teilchens für das Ganze zu einem religiösen Pantheismus emporhebt: der Darwinismus.

Dehmels frühe Bekehrung zum Darwinismus wurde schon erwähnt [9]). In einem Brief aus dem Jahre 1891 schreibt Dehmel, wie er infolge einer orthodoxen Erziehung bis zum 15. Jahre die Weisheit eines göttlichen Weltordners anbetete, „dann plötzlich — ohne jeden Kampf — überzeugten mich die materialistischen Verstandeskonstruktionen . . . und so bestaunte das Kind den Uhrmacher, der Jüngling das Perpetuum mobile" [10]). Zu dem Entwicklungsgedanken trat noch ein naturwissenschaftliches Gesetz hinzu, das für Dehmels Weltanschauung von wesentlichem Moment werden sollte: das Prinzip der

[6]) Vgl. G. Simmels „Vorlesungen über Kant", 3. Aufl. München und Leipzig 1913. In der Genielehre, wie sie bei Lessing, Kant und Schiller erscheint, hat auch die Aufklärung Unterschiedsgedanken hervorgehoben; vgl. ferner G. Simmel „Schopenhauer und Nietzsche".

[7]) Tagebuch, 3. Januar 1894.

[8]) Siehe Dehmels Rezension von J. Schlafs „Die Erde — nicht die Sonne". Neue Deutsche Rundschau, Januar 1920, S. 138. A propos der Behauptung Dehmels, daß zwischen dem heliozentrischen und geozentrischen Standpunkt kein Kompromiß möglich sei, sei auf die Forschungen von Mach und Einstein hingewiesen, die zeigen, daß es keinen Unterschied macht, wo das Koordinatensystem festgelegt wird; somit fällt die scharfe Alternative der Standpunkte weg.

[9]) Siehe auch Br. 29. Dezember 1905.

[10]) 16. September (Bd. I, 53); siehe auch Br. 2 Juli 1887 (Bd. I, 21).

Energie-Konstanz, der Gedanke der Erhaltung der Energie, von J. R. Mayer um die Mitte des 19. Jahrhunderts entdeckt. Es mag nicht wundernehmen, daß Dehmel, der in seiner Universitätszeit die Naturwissenschaften besonders stark pflegte, an diesem Gedanken schon früh festhielt[3]). Ja, auf eine Frage des „Kleinen Journals", welche Tat des 19. Jahrhunderts er als die hervorragendste betrachte, nennt Dehmel die Tat J. R. Mayers[12]). Dehmels Leben fällt ja in die Zeit, da der Aufschwung der Technik und die großen naturwissenschaftlichen Fortschritte eine mechanistische Weltanschauung zeitigten, die sich selbst auf die Psychologie ausdehnte. Zwar leitete Kuno Fischer in den sechziger Jahren den Neu-Kantianismus ein, aber dieser Idealismus bewegte sich in den dünnen Sphären der Mathematik und der Erkenntnistheorie. Das Zeitalter blieb unter dem Sattel des Trosses Vogt, Büchner, Moleschott und Gefolge. Dieser Mechanismus besonders, da er einen kraß materialistischen Einschlag hatte, konnte trostlos wirken; und so erlebte Schopenhauer um diese Zeit seine endliche begeisterte Aufnahme. Aber der Pessimismus war keine notwendige Folgerung des Gedankens eines ehernen Gesetzlaufs, wie wir schon früher angedeutet haben. Kein Stoff als solcher ist erhebend oder zerstörend. Die Einsicht in das Eingefügtsein in das große All konnte ja ebensogut eine Quelle der seligsten Freude sein. Denn wirkte das Ich, so klein es auch sein mochte, nicht mit an diesem mächtigen Weltprozeß? Hatte nicht das winzigste Atom seinen eigenen, ihm ausschließlich angehörenden Platz in dem ewigen Lauf, und war es nicht ein unbedingt notwendiger Bestandteil dieser unendlichen Kette? Aus dieser Einsicht hatte ja schon früher Spinoza[13]) eine freudige Religiosität entnommen, und in unserer eigenen Zeit erreicht Friedrich Nietzsches Lebensbejahung ihren Gipfel in seiner Lehre von der ewigen Wiederkunft[14]). Und Zola, der den Menschen erklärt hatte als ein „produit de l'air et du sol comme la plante", schließt die 20 Bände seines Romans Rougeon-Macquarts mit dem Bilde eines Kindes, das zum Leben ruft.

Den Weg, der mit dem gesetzlichen, romantischen Ich anfängt, das Gott in sich verschlungen zu haben glaubt, und der bei dem Ich aufhört, das seine Gebundenheit, Determiniertheit, seinen ihm angewiesenen Ort anerkennt und ihn freudig akzeptiert, diesen Weg hat uns Richard Dehmel erzählt in seinem Roman in Romanzen: Zwei Menschen[15]).

In drei Umkreise zerfällt das Werk, und in jedem Teil findet eine Weltanschauung Ausdruck. „Die Erkenntnis" zeigt uns den Menschen, der die Fesseln philiströser Konvention zerreißt, der um die Erringung egozentrischer Wünsche vor keinem Mittel zurückschreckt: Papiere werden entwendet, die Frau verläßt ihren Gatten, der Mann seine Gattin, ja ein Kind wird getötet. Im zweiten Umkreis, „der Seligkeit" schwelgen die beiden in ihrer Kraft. Gott ist tot: „wir Götter brauchen keinen Gott!"[16]). In ihrem dionysischen Rausch finden sie ihr Abbild überall um sich: „Wir Welt" jubeln sie in ihrem übermütigen Götterwahn. Aber dem zügellosen Fluge des romantischen Ichs werden

[11]) Br. 2. Juli 1887: „... nichts geht unter"; ähnlich Br. 20. März 1902, 30. März 1902, 5. März 1913.

[12]) Frage und Antwort (November 1899) im Dehmel-Archiv.

[13]) Bei ihm war es freilich eine logisch-metaphysische, keine zeitlich-historische Notwendigkeit.

[14]) Diese Lehre ist gestützt auf eine strenge mechanistische Metaphysik; siehe Nietzsches Werke Stuttgart 1921, Bd. X, 228—29, 275—77, VI. 13—14.

[15]) Vgl. die ausgezeichnete Besprechung Raoul Richters in der Zeitschrift für Ästhetik 1908, III. Bd. 3. Heft, S. 394ff.: „R. Dehmels Zwei Menschen als Epos des modernen Pantheismus". Die künstlerische Schwäche dieses Werkes liegt darin, daß die spezifischen beiden Charaktere in ihm die Notwendigkeit der ganzen Handlung nicht plausibel machen.

[16]) Werke V, 118.

bald die Grenzen gezeigt. Die empirische Welt tritt ein mit ihren Schranken, ihren ehernen Gesetzen. Der Mann verliert seine Hand; seine erste Frau stirbt. „Zwei Menschen suchen sich zu fassen"[17]). Im dritten Umkreis erfahren sie von neuem das Walten von Kräften außerhalb ihres Machtbereichs: der Mann wird landesverwiesen, die zwei Menschen müssen scheiden. Gewichen ist der Wahn ihrer ungehemmten Götterkraft: „Zwei Menschen beugen sich vor Gott"[18]). „Die Klarheit" tritt ein. Es ist die Klarheit über den Wahn des gesetzlosen Ichs:

„Es wollt eine Seele sich befrein,
da band ihr die Freiheit die Hände."[19])

Wirkliche Freiheit besteht nicht in der unbeschränkten Erweiterung der persönlichen Willkür. Die zweite Stufe, auf der sich die zwei Menschen hochtrabende Götternamen gaben, auf der sie gegen jedwede Einschränkung revoltierten, ist überwunden: „Jetzt tragen wir willig das Menschenlebensjoch"[20]). Es ist die Erfüllung der berühmten Herbartschen Idee, wo das Sollen und das Wollen übereinstimmen. Das Ich erkennt sein Eingefügtsein in dem großen All:

„Keine menschliche Maßlosigkeit
faßt den unermeßlichen Weltplan...
Denn kein Weltschöpfer ist der Mensch,..."[21])

wie es an einer anderen Stelle heißt. Es ist die Goethesche Einsicht in die Grenzen der Menschheit:

„Denn mit Göttern
Soll sich nicht messen
Irgend ein Mensch."[22])

Die frühere Ich-Behauptung ist aufgelöst:

„Bin Mensch, All, Nichts,
nach Wahl des Lichts."[23]).

Die „Zwei Menschen" stellen die Entwicklung dar vom romantischen Egoismus zu gottergebenem Pantheismus, von dem sich souverän und frei dünkenden zu dem mit dem All verbundenem Ich. Bei der Betrachtung der Metaphysik Dehmels haben wir ja gesehen, welches Band jeglichen Teil mit dem großen Ganzen verknüpft. Es ist Dehmels Urprinzip, welches die große, ewige Einheit[24]) bewirkt: „Es geht ein Band von dir durch mich zu Jedem". Es ist diese beseelende Einheit, die das Tier im Akkord mit der menschlichen Seele mitbeben macht, die selbst dem Krüppel Glanz verleiht, die im Kleinsten, Alltäglichsten das ewige Licht des Menschendaseins ahnen läßt, die endlich die letzte Schranke zwischen Leib und Seele beseitigt[25]) und dem einzelnen Geschöpf die Fähigkeit verleiht, ganz in der Schöpfung aufzugehen[26]).

Es wäre aber irreführend, diesen Standpunkt mit „Pantheismus" zu bezeichnen. „Pantheismus" ist nichts Eindeutiges; vielmehr birgt das Wort ein Kaleidoskop von

[17]) Werke V, 121.
[18]) Werke V, 169.
[19]) Werke V, 101; vgl. Br. 27. April 1902.
[20]) Werke V, 163.
[21]) Werke 1913, I 180.
[22]) Goethes Werke, Bibliographisches Institut, Leipzig, Bd. I, 306.
[23]) Werke I 132, zuerst in Erlösungen, 2. Aufl. Berlin 1898, S. 195, vgl. Br. 27. Juni 1899 (Bd. I, 318).
[24]) Br. Sommer 1886 (Bd. I, 12); siehe auch Br. 2. Juli 1887.
[25]) Werke V, 25; 60—61; 71—72; 118.
[26]) Br. 1. August 1899.

Schattierungen. Man unterscheidet zwischen dem universalen Pantheismus der Eleaten (Xenophanes, Parmenides) und Spinozas, der die Idee Gottes schlechthin mit Jeglichem in der Welt identifiziert, und dem partikularen Pantheismus, der etwas Bestimmtes aus der Welt hervorhebt, das Gott gleichgesetzt wird. Auch gibt es den spiritualistischen Pantheismus der Stoiker, den ethischen eines Fichte und den logischen eines Hegel — und die Liste ist noch nicht erschöpft.

In dem klassischen pantheistischen System Spinozas, wo es heißt: „Deus sive natura", hat die Ich-Auflösung ihre äußerste Möglichkeit erreicht. Wegen der alles bewirkenden göttlichen Substanz verliert das Individuelle, das Einzelne seine metaphysische Selbständigkeit. Es verschwindet in Gott [27]).

Es ist der naturalistische Zug in Dehmel, sein Sinn für das Konkrete, das Partikulare, das Individuelle, der ihn vor einer solchen Auflösung des Individuellen im Kosmischen (wie in unserer Zeit etwa bei Rainer Maria Rilke) bewahrte. Denn der Lyriker Dehmel fühlte ja sein Ich im Mittelpunkte der Schöpfung, wußte ja, daß sich unser eigentlichstes Leben in den Beziehungen zwischen den Einzelgeschöpfen gründet [28]). Dehmels Pantheismus entspricht nicht dem, was Friedrich Gundolf den „expansiven" Grundtyp genannt hat [29]). Sein Ich strebt zwar ins Ganze hinaus, verliert sich aber nie im All. Sein unbegrenzter Kosmos erscheint notabene in begrenzten Individuen [30]).

Es ist derselbe Zug in Dehmel, der ihn die überweltlichen, im unendlichen Kosmos aufgelösten Werte in der endlichen Welt der Empirie aufsuchen läßt. Hatte das Mittelalter die ewigen Werte jenseits der Erfahrungswelt gesucht, hat sie die Welt weg von Gott geführt, so findet Dehmel wie vor ihm Kant und Goethe göttliche Größe in der empirischen Welt, führt er diese Welt geradezu zu Gott: „Und der Mensch will selig werden auf Erden!" [31]). Es waren der Historismus und die Entwicklungslehre des 19. Jahrhunderts, die zu einer Verdiesseitigung der Wirklichkeit führten. Gott verlor dadurch seinen transmundanen Charakter; er erschien nicht mehr gesondert von dem Menschen von Fleisch und Blut. Wieder zeigt sich der naturalistische Idealismus Dehmels. Seine Bergarbeiter rufen: „Wir machen das Erdreich zum Himmelreich" [32]). Der Zustand des „unglücklichen Bewußtseins" nach Hegels Wort, wonach die Wesensverschiedenheit zwischen Mensch und Gott erkannt wird, ist aufgehoben. Schon ganz früh hat Dehmel den Glauben an einen persönlichen Gott aufgegeben [33]). Ludwig **Feuerbach** hatte ja gezeigt, welcher Romantizismus diesem Glauben immanent ist, und wie Feuerbach und wie schon vor ihm Kant verlegt Richard Dehmel den über den Wolken thronenden Gott in das Innere des Individuums. Die Andacht, die Dehmel empfindet, ist die vor dem Gott in des Menschen Brust [34]). Seiner ersten Frau gegenüber drückt er die Hoffnung aus, daß sie die Kinder weder katholisch noch protestantisch taufen lassen und sie ihrem **eigenen** Gott

[27]) Zwar spricht Spinoza von adäquaten und inadäquaten Ideen, aber ihre Möglichkeit in Spinozas mechanistischem, von der unfehlbaren und einzigen Substanz geleitetem System aufzuweisen, dürfte noch keinem Spinoza-Interpreten gelungen sein. Die Streitfrage, ob Spinozas Substanz als Inbegriff der Welt-Totalität oder als ein darüberstehendes Prinzip aufzufassen sei, wollen wir hier dahingestellt sein lassen.

[28]) Br. 9. Januar 1915.

[29]) Goethe, Berlin 1922, S. 23f.

[30]) Vgl. Br. 11. März 1903.

[31]) Werke III, 92.

[32]) Werke 1913, I, 162; ähnlich Werke 1913, I 233. „Willst du von Gott neue Wunderzeichen, arbeite! usw.".

[33]) Vgl. Br. 16. September 1891 (Bd. I, 53) und 2. Juli 1887 (Bd. I, 21).

[34]) Vgl. Br. Mitte Dezember 1910 (Bd. II, 236); schon im Erstlingswerk heißt es (S. 134): „Gilt euch ein menschlicher Gott (der Heiland) mehr als ein göttlicher Mensch?! —".

zuführen wird[35]), und anderwo spricht er von unserer „eigenen ewigen Göttlichkeit"[36]). Und dieses göttliche Licht sucht und findet dieser naturalistische Idealist in Mensch und Tier[37]), sieht ihn alle Tage im Niedrigen wie im Hohen[38]). Wie in unserer Zeit Dostojewsky, Tolstoi und Hauptmann sieht Dehmel den Funken unsterblicher Seele auch im Unscheinbarsten.

„... ich Wurm
im Staub und voller Fehle! ...
Und dennoch such ich dich,
taste, tappe nach dir, ..." [39]).

ruft der sündige Mensch zu Gott. Für Goethe war alles Vergängliche nur ein Gleichnis; es war, wie er sagte, das Unzulängliche. Für Nietzsche erschien das Göttliche in wenigen Auserwählten, und dieses Göttliche war nur vorhanden kraft Nietzsches Verdiesseitigung des Jenseits. Dehmel — und darin berührt er sich mit Spinoza — vergöttlicht das Diesseits und verkündet die Möglichkeit Aller, das Jenseits zu erreichen[40]). Für Dehmel wie für Dostojewsky lebt jegliches in der ewigen Gegenwart. Auch in der häßlichsten Seele hat Gott seine Traumstätte. Wie für Martin Buber[41]) gibt alles, selbst das Dunkle, das Niedrige, Zeugnis von dem Hellen, dem Erhabenen:

„... Jede Fratze
zeugt für den Gott, den sie entstellt." [42]).

Gott ist eben für den naturalistischen Idealisten nicht ein von der Natur geschiedenes Ideal. Das alte, ehrwürdige Problem der Vereinbarkeit des Bösen mit dem Begriff eines unfehlbaren Gottes erhält eine an Platon annähernde Lösung, worin die Materie (das Böse) mit Gott als immer existierend aufgefaßt wird und wo der Gott im Menschen als Kämpfer gegen das Böse erscheint[43]). Und spricht Schelling von einer „Natur" in Gott[44]), so schreibt Dehmel an seinen Freund, den Dichter Alfred Mombert: „Mir ist Gott nicht „das Ideal". Er ist auch „die Natur" für mich.... Er ist mein Ich, mein zwiefach-eines, mein geistiges wie fleischernes, Tierheit und Menschheit in Einem: das ist mir Gott". Offenbart sich aber das Göttliche im Innern des einzelnen Menschen, wenn nur zu dem Gott gebetet wird, der in unserer Brust wohnt[45]), dann ist die Heiligung der Werke nicht bedingt durch irgendwelche starren, niedergeschriebenen Dogmen. Es kommt, wie schon in früheren Kapiteln („Weib und Welt", „Arbeiter und Gesellschaft") gesehen haben, auf die Kantische Gesinnung, auf die gläubige Hingabe an. Nicht was getan wird, sondern aus welchem innern Geiste gehandelt wird, entscheidet für die ethische Handlung. Eine Kirche findet hier keinen Platz. Mittel haben nur ethische Bedeutung in Hinsicht auf den Zweck, zu dem sie führen sollen. In Dehmels Drama

---

[35]) Br. 7. August 1901.
[36]) Br. 4. Juni 1905 (Bd. II, 77).
[37]) Vgl. Werke III, 143—44 (Heilige Nacht).
[38]) Vgl. Br. 26. Juni 1910 (Bd. II, 217).
[39]) Werke II, 71—72 „Rettung zu Gott", eine Dichtung nach Verlaine.
[40]) Vgl. Br. 19. September 1902.
[41]) Vgl. „Ich und Du", Leipzig, Inselverlag 1923.
[42]) Werke IV, 29. Schon in der 1. Aufl. „Aber die Liebe", Berlin 1893. Vgl. Br. 6. August 1918.
[43]) Vgl. besonders Br. 26. Juni 1910 (Bd. II, 218).
[44]) Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Sämtl. Werke I, 7.
[45]) Br. 16. Januar 1898.

„Der Mitmensch" geschieht ein Mord „in Gottes Namen" [46]). Der Mörder hat ein Gewissen; Dehmel sieht in ihm sogar den „Menschen der Zukunft" und nennt ihn einen schöpferischen Verbrecher [47]). Dehmel berührt sich hier nicht nur mit Kant, sondern auch mit Nietzsche und zwar ganz bewußt [48]). Die gläubige Gesinnung heiligt die Mittel hier, wie in dem Drama „Die Menschenfreunde" [49]), wo Christian Wach seine alte, unheilbar kranke Tante wahrscheinlich gemordet hatte, um ihr Geld zu menschenfreundlichen Zwecken zu verwenden [50]). Auch ein absolutes Sittengesetz kann nicht mehr gelten. Denn, so meint Dehmel, der Entwicklungsgedanke führt dazu, ein solches aufzuheben und eine „werdende Sittengestaltung, ... an der jede einzelne Willenshandlung unaustilgbar mitarbeitet" [51]), notwendig zu machen. Wieder berührt sich hier Dehmel mit Nietzsche. Durch den Grundgedanken seiner Moralphilosophie, daß das Sollen ein Ausdruck des Naturtriebes des Individuums ist, hat Nietzsche Raum geschaffen für die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins. In dieser Begründung der Moral auf den autonomen Willen der sittlichen Persönlichkeit ist Nietzsche mit dem von ihm wenig geachteten Kant eng verwandt [52]). Es ist etwa der Gedanke, den in unserer Zeit auch Georg Simmel trotz seiner vermeintlich anti-Kantischen Stellung ausgesprochen hat [53]).

Nichts wäre also irreführender, als in Dehmel den Verkünder der pflichtlosen Gesinnung zu sehen. Viel richtiger ist schon Liliencrons Urteil, wonach Dehmel der „erhabenste Pflichtmensch" ist, „den je die Erde getragen hat" [54]). Und diese Pflicht, dieses Gefühl der Verbundenheit der Interessen aller, das ist ja vorhanden kraft des einen Triebes, des Urprinzips, das in uns allen ist, das uns alle bewegt. In ähnlicher Weise hat ja Schopenhauer seine Moral begründet. Der eine Wille in allen Organismen führt dazu, daß alles, was wir anderen tun, uns selbst getan wird. Diese Urkraft ist es, die den Puls des Lebens in all seinen Wendungen regelt. Wollen wir die Tiefen des Weltinnern schauen, sollen wir das Band erkennen, das uns alle zusammenhält, dann muß das Ich aus seiner Selbstpflege hinausstreben und sich anderen Ichs hingeben; „denn nur in Andern kann man sich ausleben" [55]). Der „Menschenkenner", der zuerst die Menschen verachtet hatte, hatte ja dadurch nur sich selbst gequält. Zuletzt übermannt ihn

---

[46]) Drama „Der Mitmensch", Werke 1913, S. 268; siehe auch S. 258; siehe auch Br. 3. Juli 1911. „Ernst", schreibt Dehmel (Randglossen zu Bemerkungen über „Den Mitmenschen", S. 12), „besorgt ein Gottesgeschäft. Damit manifestiert sich die Weltanschauung des Dramas".

[47]) Br. 9. April 1895 (Bd. I, 197).

[48]) Vgl. die Randglossen Dehmels zu den Bemerkungen einer Verehrerin des Mitmenschen, wo Dehmel von dieser direkten Anlehnung an Nietzsche an diesem Punkte spricht; Randglossen im Dehmel-Archiv.

[49]) Berlin 1920.

[50]) Ähnlich Br. 9. September 1905. Vgl. Br. 5. Juni 1915, Kriegstagebuch S. 45. Wie schon früher bemerkt wurde, ist Dehmel in diesem Gedanken nicht konsequent geblieben. Einer seiner Einwände gegen den Sozialismus war ja, daß jede Gewalttat frevelhaft sei (Br. Neujahr 1918, 10. März 1918).

[51]) Werke IX, 63.

[52]) Vgl. Robert Reininger: Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens. Der Ertrag seiner Philosophie für die Ethik. 2. Aufl. Wien und Leipzig 1925, S. 103ff.

[53]) „Lebensanschauung", München und Leipzig 1918, S. 243. Simmel wendet sich hier gegen das Kant'sche Gesetz, wonach sich das Leben richten muß und meint, daß die Beziehung umgekehrt werden müsse, daß das Individuelle das Gesetz in sich selber trage. Aber ist dadurch das Gesetz als solches aufgehoben? Daß es sich bei ihm auf einen Fall beschränkt, ändert an dem Charakter des Gesetzes nichts.

[54]) Br. 13. Juni 1894; siehe auch Br. 9. April 1910, 16. August 1916, Kriegstagebuch S. 242, 249.

[55]) Br. 1. Juli 1899 (Bd. I, Br. Nr. 255).

die alles beseelende Liebe für den Menschen, und er bekennt: „Ich hab mich versündigt an meinem Bruder“ [56]). Schon im Jahre 1892 bei einer Besprechung von Gedichten Bruno Willes [57]) verkündet Dehmel den Weg vom Einsiedlertum zur Genossenschaft, spricht er von der Selbstäußerung, die zugleich die reichste Selbsterfüllung ist [58]). Dehmels Egozentrismus ist weit entfernt von Egoismus. Und hier schon definiert er das Ethische als die Verbindlichkeit des Einzelnen zum Ganzen. In den „Zwei Menschen“ findet der Gedanke vollen Ausdruck:

„Und man erkennt: Verbindlichkeit ist Leben,
und jeder lebt so völlig, wie er liebt:
die Seele will, was sie erfüllt, hingeben,
damit die Welt ihr neue Fülle gibt.
Dann wirst du Gott im menschlichen Gewühle
und sagst zu mir, der dich umfangen hält:
du bist mir nur ein Stück der Welt,
der ich mich ganz verbunden fühle.
Bei Tag, bei Nacht umschlingt uns wie ein Schatten
im kleinsten Kreis die große Pflicht:
wir Alle leben von geborgtem Licht
und müssen diese Schuld zurückerstatten.“ [59])

Wir sehen, wie hoch dieses Gefühl von Gerechtigkeit und Schuld steht über das eines Michael Kohlhaas oder über das, welches etwa in John Galsworthys „Justice“ zum Ausdruck kommt. Diese letztere Art Gerechtigkeit ist die eines Justus Wach [60]), die blinde, rational gewogene Gerechtigkeit, die zu den verderblichsten Resultaten führen kann, die um der Gerechtigkeit willen nur Ungerechtigkeit vollführt. Dehmels ethische Gerechtigkeit, seine „große Liebe“, wie sie auch in seiner Novelle „Der Menschenkenner und sein Gleichgewicht“ [51]) sich zeigt, ist selbst über das moralische Gefühl der Nächstenliebe erhaben. Sie ist eben nichts weniger als die Allkraft, die Liebe, die alles zusammenhält [62]). Ihr Ausdruck ist nicht pure pflichtmäßige Menschenfreundlichkeit, sondern volle, hingebende „Menschenfreudigkeit“, das, was Jakob Wassermann „Freude an der Erscheinung“ nennt [63]). Und so kommt es, daß Dehmel überall den guten Willen, die Opferfreudigkeit betont. Wir haben gesehen, wie stark dieses Element in Dehmels sozialer Stellung hervortritt, und während der Kriegszeit sieht er den einzigen Segen des Krieges darin, „daß er die Menschheit hoffentlich überführt hat, wie sehr wir alle, Freund und Feind, aufeinander angewiesen sind, auf das bißchen guten Willen in uns“ [64]).

---

[56]) Werke VII, 75—87.
[57]) Sphinx XIV, 78, August 1892.
[58]) Hier wie überall zeigt sich der naturalistische Zug in Dehmel, wenn er vor beiden Extremen warnt.
[59]) Werke V, 156 f. In der Ausgabe von 1913, Bd. II, S. 264, lautet die hier zitierte 2. Zeile: „und Jeder lebt so innig, wie er liebt“.
[60]) „Die Menschenfreunde“ a. a. O. S. 33.
[61]) Werke VII, 70 ff. Siehe besonders den Schluß.
[62]) Vgl. Br. 1. Oktober 1896, 7. August 1910.
[63]) J. Wassermann, Faustina, Ein Gespräch über die Liebe, Berlin 1912, S. 71. Vgl. Br. 1. April 1906.
[64]) Kriegstagebuch S. 488, vgl. S. 45 und Fußnote; auch Br. Ende Juli 1887 (Bd. I, Nr. 18).

Vollste Hingabe — nicht Auflösung! — des Individuums an seine Genossen.

„Es ist in uns ein ewig Einsames —
es ist Das, was uns Alle eint.“ [65])

Wieder macht sich der anti-romantische Zug in Dehmel bemerkbar. Nicht die Liebe zu einer abstrakten, formlosen Menschheit verlangt Dehmel: „ein bißchen Güte von Mensch zu Mensch ist besser als alle Liebe zur Menschheit“ [66]). Nur im Handeln zwischen Mensch und Mensch kann die liebende Gesinnung Gestalt annehmen. Dieses Band, dieses Urprinzip ins Ethische übertragen, ist aber die Liebe, die alles, selbst den Höchsten mit dem Niedrigsten vereint. Dehmel lebte ja um die Zeit, als die Ergebnisse der Naturwissenschaften mildere Betrachtung selbst gegenüber dem Verbrecher brachten. „Der verbrecherische Mensch“ des Italieners Lombroso war das klassische Buch dieser Richtung.

„Das nämlich ist es, was zu vernehmen uns immerfort von neuem gelüstet: der Mensch, dem mit Willen nichts Menschliches fremd ist, auch nicht das Allzumenschliche: der sich nicht übermenschlich stellt und auch nicht übermenschenfreundlich.“ [68])

„Denn ich fühl's, die Liebe lebt, lebt, ...“ [69])

In diesem demokratischen Gleichheitsgefühl, in dieser Predigt der Liebe für alles Kreatürliche, der Liebe, von der Eckehart, Luther, Goethe Zeugnis ablegen, die auch anderwärts im Osten durch Buddha verkündet ward und jetzt durch Rabindranath Tagore, berührt sich Dehmel mit dem Verfasser der „Brüder Karamasoff“, und trennt er sich von dem Gegner der „Vielen, Allzuvielen“:

„So lebt die Liebe; das ist kein Traum.
So, Kind, erlebt dein Herz am dünnsten Baum,
was ihm wohl oder wehe tut; ...
ahnst du sie, die Pflicht der Welt?
Ja: von Sphären hin zu Sphären
muß sie Saat aus Saaten gebären,
bringt sie uns das Licht der Welt:
rieselnd wie aus dunklem Siebe
sät es Liebe, Liebe, Liebe
von Nacht zu Nacht, von Pol zu Pol — —“ [70]).

Es wurde schon früher darauf hingewiesen, daß das Urprinzip Dehmels nicht wie Schopenhauers Wille blind, sondern ein emporführender Trieb ist. Und ist für Schopenhauer die Geschichte ein sinnloses Gewebe von Geschehnissen, weil eben ihr bewegendes Motiv, der Wille, nur blindes Wollen kennt, — und gehört für Schopenhauer die Entwicklung nur der Traumwelt an, so steht diesen lebensverneinenden Tendenzen die lebensbejahende Stellung Dehmels wie Nietzsches gegenüber. Beide suchten und sahen einen Sinn in der Geschichte. Ja, Dehmels Glaube an den sinnvollen Zusammenhang zwischen dem Einzelschicksal und der Weltgeschichte ist so stark [71]), daß, wenn man an das Schicksal Winckelmanns denkt, dieser optimistische Glaube sich der Naivität eines Candide annähert. Für Nietzsche wie für Dehmel galt

[65]) Werke V, 165.
[66]) Menschenfreunde S. 77.
[67]) Vgl. Br. 18. April 1915.
[68]) Werke VIII, 150.
[69]) Werke II, 146.
[70]) Werke V, 166, 177.
[71]) Vgl. Br. 24. Mai 1915, 24. Sept. 1914, 12. Dezember 1914; Kriegstagebuch S. 115, 53.

die Entwicklung zum Sinn der Welt. Und erhält der Entwicklungsgedanke bei Nietzsche anstatt der Spencerschen mechanistischen Auffassung, die ihre Wurzeln in Galilei und Newton hat, eine Lamarcksche Wendung, indem bei ihm die Entwicklung zu einer Steigerung der Lebenskräfte führt, so schließt sich Dehmel diesem Standpunkte an, wenn er von dem „mehr als Darwin weisen Lamarck" [72]) spricht und sich gegen eine mechanistische Erklärung der Entwicklung wendet. Es ist das dynamische Element, das durch die Romantik und durch Hegel Betonung erhielt, das sich hier geltend macht. Dehmel meint sogar, „daß die Entwicklung Gott selber ist, dessen Phantasie sich durch immer neue Formen auf all seine andern Wesenskräfte in unerschöpflicher Schöpfung besinnt" [73]). Ja, fast aus jedem Brief, aus jedem Gedicht, aus jedem Aufsatz Dehmels spricht die leidenschaftliche Lebensbejahung dieses Mannes. Immer wieder spricht sich sein Glaube an die treibenden, hebenden, veredelnden Kräfte aus. „Jener Glaube", schreibt er einmal, „ist einerseits tiefste Wurzel unserer geistigen Entwicklung, seine Pflege andererseits höchstes Ziel und Gebot unseres Lebens, unserer Handlungen" [74]). Das Sittliche wird sogar aufgefaßt als der Glauben „an die treibende Kraft im Entwicklungskampfe der Menschheit" [75]).

Unter den neueren Philosophen sind es nur Schopenhauer und Nietzsche, für die nicht der Inhalt des Lebens, sondern die Bedeutung des Lebens als solches zur primären Frage wurde [76]). Schopenhauers düstere Fackel beleuchtete nur Qual, Leid und Unvernunft, die mit dem Wesen des Lebens selbst verschlungen sind. Nietzsche wird gewöhnlich als der Antipode Schopenhauers angesehen, als der Bejaher des Lebens als Leben. Dem Leben aber, für sich allein betrachtet, kann kein Wert zugesprochen werden, denn Leben und Glück fallen nicht notwendigerweise zusammen. Nietzsche hatte ja auch einmal „Schopenhauer als Erzieher" geschrieben, und den Lebenskampf, den der Darwinismus lehrt, anerkannt. Seine Lebensbejahung steigt aus einer schrillen Disharmonie hervor, aus einem chaotisch zwiespältigen Seelengrunde. Und in der Tat hat Nietzsche trotz seiner beiden Tanzlieder Arten des Lebens unterschieden. Nietzsche war weit entfernt, das Leben als solches zu bejahen. Er verwirft ja die Sklavenmoral, spricht von einer Umwertung aller Werte und vom Menschen, der immer überwunden werden muß. Eine konsequente Lebensbejahung würde eine radikale laissez-faire-Haltung, einen vollkommenen Indifferentismus zur Folge haben. Auch Dehmel hatte in den Schopenhauerschen Abgrund geschaut, auch er, der Verehrer Hegels, kannte die Logik der Leidenschaft, die die Welt regiert, und auch ihm waren die Darwinistischen Lehren vertraut. Aber Dehmel hatte eine urgesunde, von Kraft, Leben und Lust überschäumende Natur, und wenn er sich von den jauchzenden Lebenswogen überflutet fühlte, dann spricht er vom „lieben Leben" [77]), dann entstehen Zeilen wie: „das Leben ist des Lebens Lust!" [78]). Dann ruft er in bedeutsamen Kontrast zu dem todessehnsüchtigen Romantiker Novalis und dem Verherrlicher des Todes, dem „nirwanasüchtigen" Romantiker Wagner aus: „Leben wollen wir, leben!" [79]) und „tausend Freuden wachsen aus der Erde" [80]). Es mutet an, wie ein Echo des längst verhallten Feuerbachschen

[72]) Werke IX, 15.

[73]) Br. 26. Juni 1910 (Bd. II, 218).

[74]) „Die neue deutsche Alltagstragödie", Gesellschaft, April 1892, S. 486—87; ähnlich „Tragik und Drama", Werke IX, S. 12—13 und in Lebensblätter, Aufsatz (1. Aufl. 1895); siehe auch Br. 3. Januar 1904.

[75]) „Neue deutsche Alltagstragödie", Gesellschaft April 1892; auch Werke IX, 12.

[76]) Vgl. G. Simmel: „Konflikt der modernen Kultur", München und Leipzig 1918.

[77]) Werke III, 22 (Der Stieglitz).

[78]) Werke III, 20.

[79]) Br. 27. Januar 1892.

[80]) Werke V, 93.

Worts: „Das Leben ist ja der Inbegriff aller Güter". Es ist dieses reine Vertrauensgefühl zum Dasein, diese unbegrenzte Lebensfreude, die diesen Mann erfüllt, die ihm beim Lesen der jauchzenden Prosadichtung „Frühling" von Schlaf freude-überströmende Tränen entringen [81]), die ihm gegenüber Servaes' Klage, die Zeit sei überlebt, den leidenschaftlichen Ausbruch entreißt: „Wir sind nicht dekadent, es ist nicht wahr!" [82]).

Aber Dehmels Optimismus ist nicht der eines Kindes, das die Schluchten des Lebens nicht kennt. Tief hat Dehmel in die Abgründe des Daseins geschaut. Sein Erstlingswerk zeigt so starke Spuren dieser Einsicht, — es war ja geboren um die Zeit, als Dehmel um die erlösende Liebe Paula Oppenheimers rang —, daß Dehmels Jugendfreund Kühl darin „ein seltsam hoffnungsloses Klagen wie eines verwundeten Tieres bei Nacht" hört [83]). Aber auch das nächste Werk enthält solche Gedichte wie „Fromme Wünsche" und „Der tote Ton": „Schwerer als der Sand da unten drückt diese Welt mich ..." und das „chinesische Trinklied" mit dem dumpfen Kehrreim: „Die Stunde der Verzweiflung naht!" [84]). Und selbst in dem Band „Weib und Welt", entstanden um die Zeit, als Dehmel die ideale Lebensgefährtin fand, findet sich die Zeile: „Meine Seele ist geübt im Trauern" [85]).

Ja, durch das ganze Leben dieses Lebensbejahers erscheinen die bösen Falter, die ihn so oft düster umschweben [86]). „In praxi", schreibt Dehmel einmal, „bin ich wohl Pessimist" [87]). Wie frühere Kapitel beleuchtet haben, kennt Dehmel den „Grundton ewiger Grausamkeit", kennt die seelische Tragik jedes echten Idealisten [88]), das Leiden, die Paradoxie in der Welt, die uns alle dazu verdammt, einander Böses zu tun im Kampf um das Gute [89]). Er ist deshalb weit entfernt von dem Glauben an eine Leibnizsche „beste aller Welten".

„... mein Leben,
das Keinem weher tat als mir ..." [90])

Er war also gar nicht so weit entfernt von dem „rückständigen Pessimismus", um dessenwillen er Nietzsche so hart verklagte. Wenn er aber die extrem-optimistische Ethik eines Johannes Schlaf nicht billigen konnte, so lag ihm der pessimistische Anhauch eines Przybyszewski noch ferner. Wenn er innerhalb weniger Tage das Leben einerseits als „kalt und schwül ... und zynisch" charakterisiert, andererseits vom „großen heiligen Leben" spricht [91]), wenn er das Lied „vom Tode und vom Leben" singt, dann ist es der positive, erhebende Gedanke, der die Betonung erhält: „Ja, die Freiheit der Natur wohnt auf den Bergen; aber die Freiheit der Menschen klimmt nur langsam auf die Höhen hinauf, — je höher umso schneckenhafter. Aber dennoch — o ihr herrlichen Dennochgedanken — aber

[81]) Br. 28. April 1903 (Bd. II 22); 3. Adventsonntag 1903 (Bd. II, 39); 31. November 1911, 31. März 1913.

[82]) Br. 18. April 1894 (Bd. I, 154).

[83]) G. Kühl: „R. Dehmel", Berlin und Leipzig 1906. Vgl. Erlösungen, 1. Aufl. Berlin, 1891, „Im Regen" S. 12, „Abendnebel" S. 26.

[84]) Aber die Liebe, 1. Ausg. Berlin 1893, S. 174, 148—149.

[85]) 1. Ausgabe Berlin, 1896, S. 97; siehe auch Gedicht „Ein Stelldichein" S. 21 bis 22.

[86]) Vgl. „Mein Leben" a. a. O. S. 38. Br. Sommer 1886 (Bd. I, 13).

[87]) Randbemerkung zu E. Ludwigs Buch S. 115.

[88]) Werke 1913, I 166; vgl. Br. Weihnachten 1901 (Bd. I, 387), Br. 3. Februar 1914 (Bd. II, 334—35).

[89]) Vgl. Menschenfreunde a. a. O., S. 85; Werke II, 119: „wird denn nur für Opfer Sieg gewährt?"

[90]) Werke III, 103.

[91]) Br. 21. März 1895, 11. März 1895 (Bd. I, 192).

dennoch soll mich solcher Unterschied zwischen Mensch und Mensch nicht mehr bedrücken..."[92]). Die Erde ist trotz allem Schmerz dennoch so schön[93]):

„O ja: die Erde ist voll Grauen.
Doch — voll von Sonnen steht die Welt!"[94])

Wir sehen: Dehmels Optimismus ist ein Dennoch-Optimismus. Es ist keine amor fati. Dehmel sieht wohl die Schattenseiten, aber er sieht nicht nur ebenfalls das helle Element, sondern mehr noch: er sieht gerade dieses letztere Element noch verstärkt erscheinend durch den siegreichen Kampf mit seinem düsteren Gegner:

„Ich bin wie du ein schlanker Stahl,
und der sich immer strahlender stählt,
je mehr du ihn durch Kämpfe schickst"[95]).

Es war Dehmels kerngesunde, hoffnungsvolle Natur, die in der menschlichen geordneten „Gartenkultur" stärkere und wesentlichere Lebenskräfte sah als im wild wachsenden, ungebändigten Unkraut[96]). Während der bedrückenden Kriegstage versteigt sich Dehmel einmal zu einem solchen Satze: „Im großen ganzen bleibt diese Erde ein entsetzliches Jammertal", aber schon einige Zeilen weiter drückt er den Glauben aus, daß die Erfüllung der menschlichen Sehnsucht sich dennoch, und sei es anderswo, vollziehen muß[97]). „Wie wundervoll ist Schillers Wort, wie abgrundtief und gipfelhoch: „Der Mensch hofft immer Verbesserung!", schreibt Dehmel einmal[98]). Ein Gedicht erzählt, wie zwei Flieger sich hoch ins Weltblau erhoben hatten, um plötzlich von der Höhe hinuntergestürzt zu werden:

„Und als man sie fand, er atmete noch,
im Todesfiebertraum sah er hoch,
hoch über die Wolken und hauchte: siegen —
morgen werden wir höher fliegen —
morgen —
höher — —"[99])

Es wäre aber eine Mißdeutung des religiösen Ethos Dehmels, sein völliges Wesen in diesem dionysisch-optimistischen Jubel erschöpft zu sehen. Noch irreführender wäre die Vermutung, daß der Dehmel'sche Optimismus in seinem Glauben an des Menschen „ständigem Fortschritt zur Vollkommenheit" wurzelt. Es wird unsere Aufgabe sein, zu zeigen, daß der Optimismus Dehmels geradezu aus seiner Verneinung einer Entwicklung des Lebens zu einem Endziel erwächst. Zu diesem Zweck müssen wir in eine nähere Betrachtung der Bedeutung des Entwicklungsgedankens bei Dehmel und die Rolle, die das Problem des Werdens und Seins darin spielt, eingehen.

Der Entwicklungsgedanke ist, wie bekannt, schon von den Vorsokratikern und später von Descartes in der Physik aufgestellt worden. Seine universalste Form erhielt er erst durch Herbert Spencer, der den Entwicklungsgedanken in der Astronomie (Kant,

---

[92]) Br. 25. Mai 1891 (Bd. I, 42).
[93]) Br. 13. November 1895.
[94]) Werke III, 20.
[95]) Werke 1913, II, 19.
[96]) Br. 18. April 1894 (Bd. I, 155); ähnlich Br. 23. September 1910.
[97]) Br. 18. September 1916; ähnlich Kriegstagebuch S. 190; charakteristisch sind die Schlüsse und Unterschriften vieler Briefe für den unerschütterlichen Hoffnungsoptimismus Dehmels. Vgl. Br. 29. November 1911, 9. April 1916, 6. November 1918, 22 Dezember 1918, 5. und 12. September 1919, 3. Oktober 1919.
[98]) Kriegstagebuch S. 486.
[99]) Werke 1913, S. 181—82.

Laplace), in der Geologie (Lyell), in der Soziologie (Marx, Engels, Comte), in der Biologie (Buffon, Goethe, Lamarck, Darwin, von Baer usw.) zu einem kosmischen Universalgesetz verallgemeinerte. Dieser Triumpzug des Evolutionismus trug aber auch mit sich eine Verherrlichung des Prinzips des Werdens, des Wechsels, des Flusses gegenüber der Lehre des Seins, der Beständigkeit, der Beharrung. Der metaphysische Streit zwischen dem Werden und dem Sein, der schon seit dem Prozeß zwischen Heraklit und den Eleaten spielt, erhielt hier nicht die Lösung, um die sich die ganze griechische Philosophie bemüht hat: die Festigkeit des Seins mit dem Flusse des Wechsels in ein harmonisches Bild zusammenzufassen. Es war eben wegen der Disharmonie zwischen dem zeitlosen Sein und dem zeitlichen Zufall des Einmaligen in der Geschichte, daß für Schopenhauer die geschichtliche, empirische Welt so wertlos wurde. Es war ja der Gedanke der fortwährenden Entwicklung zu immer neuen Formen, Stufen, Gesichtspunkten, der die Relativierung aller Werte herbeizuführen drohte.

Und doch scheint das Problem der Vereinigung von Entwicklung und Konstanz, von Werden und Sein, von zeitlichem Wechsel und zeitlosen Werten unlösbar, solange der Entwicklung ein definitives **Ziel** vorbestimmt wird. Denn in dem Werdeprozeß zu einem Endstadium hat eben nur das erstrebte Ziel ewigen Seinswert, alles andere ist nur Mittel, Hebel —, kann nur von transitorischer Bedeutung sein. In dieser Betrachtung wird die empirische Entwicklung jeder absoluten Seins-Bedeutung enthoben. Sie wird relativiert.

Es stehen sich hier zwei metaphysische Grundmotive gegenüber: der Drang nach dem Absoluten, dem Ewigen, dem Unendlichen und die Tatsache des Relativen, des Zeitlichen, des konkret Begrenzten. An der Stellung zu dieser Frage macht sich die romantische oder antiromantische Gesinnung geltend, je nachdem sie eine scharfe Trennung, eine unvermeidliche Alternative zwischen diesen Anschauungen sieht oder nicht. **Platon** war der erste und mächtigste Protagonist der Seinslehre [100]). Die Entwicklung, der Wechsel, die empirische Welt des Werdens wurde der ewigen, unveränderbaren Ideenwelt entgegengesetzt. Aber schon **Heraklit** sprach vom Logos des Seins, der im Flusse des Werdens herrscht, und es war **Hegel** in Annäherung an die Metaphysik des **Aristoteles**, der diesen Gedanken in grandioser Weise entwickelte, indem er das Absolute in die Geschichte, in die Entwicklung verlegte. Und in neuester Zeit ist es **Nietzsche** gewesen, in dem die Vereinigung dieser zwei Grundmotive den mächtigsten Ausdruck gefunden hat. In dieser Stellungnahme berührt sich Dehmel wahrscheinlich unter direktem Einfluß besonders eng mit Nietzsche.

Nietzsches Lösung und ihre optimistische Färbung beruht darauf, daß er die Welt von einem Ziel befreit. Es war die Sehnsucht nach einem absoluten Zweck, diese Erbschaft des Christentums, die **Schopenhauer** das pessimistische Gepräge seiner Philosophie aufzwang. Und es ist eben die Verneinung eines absoluten Zweckes, die für Nietzsche den höchsten Triumph des Lebensprozesses bedeutet. Anders ausgedrückt: Schopenhauer ist Pessimist, weil er Metaphysiker, Nietzsche ist Optimist, weil er Antimetaphysiker ist. **Der Gedanke der ewigen Entwicklung verlegt den Zweck des Lebens in das Leben selbst.** Die Frage eines Endzwecks außerhalb des Lebensprozesses selbst fällt demnach aus [101]). Absolutes Sein als starre Kategorie eines Endzwecks zerfällt in die herausge-

[100]) Obwohl er in einem seiner letzten Dialoge, „Parmenides", gegen diese Lehre Argumente anführt, kann sein System als Ganzes und besonders in Hinsicht auf seinen Einfluß unter dem Seins-Aspekt betrachtet werden.

[101]) Es bedarf vielleicht jetzt, nach den Forschungen Ewalds, Simmels und von Bubnoffs, nicht mehr einer Widerlegung der krassen Auffassung des Nietzsche'schen Übermenschen als einem konkreten Endziele. Nietzsches „Übermensch" ist eine ewige Aufgabe, eine Entwicklungsstufe, die über der jeweils erreichten liegt.

bildeten Werte der Entwicklung[102]). Das Werden wird „die Wahrheit des Seins“, um Hegels Wort zu benützen. In diesem Werdeprozeß gibt es nun keine Mittel in dem Sinne, daß sie ihren Wertcharakter erst dem Zweck, dem sie dienen, entlehnen. Denn das Leben hat eben seine Grenzen aufgegeben. Es ist eine Annäherung an die Hegel'sche ewig sich entwickelnde Welt, an das Leben, dessen Transzendenz ihm immanent ist, um mit Simmel zu sprechen. Jeder Moment ist zugleich Durchgangs- und Endstation. Werte haften nun an den werdenden Erscheinungen als solchen. Durch seine Lehre von der „ewigen Wiederkunft“ hat dann Nietzsche dem endlichen Charakter jedes empirischen Seins den Stempel der Ewigkeit aufgedrückt. Das Endliche kehrt ewig wieder, das Werden kleidet sich in die Form des Seins, und umgekehrt erscheint das ewige Sein in der Form des zeitlichen Werdens, der konkreten Erscheinung. Beide: das Verlangen nach dem Grenzenlosen und die Tatsache des Begrenzten sind eins geworden. Die empirischen, werdenden Konkretionen werden verewigt, die romantische Grenzenlosigkeit wird aufgelöst in konkrete, unüberschreitbare Formen.

Die soeben angeführte Betrachtung ist wichtig, um zu verstehen, wie Dehmel eben wegen des Entwicklungsgedankens die „ewige Gegenwart“ anbeten kann.

Bei der Betrachtung der Metaphysik Dehmels wurde auf das Hegel-Nietzsche'sche Moment der Ziellosigkeit in Dehmel hingewiesen. Auch Dehmel versetzt den Zweck des Lebens in das Leben selbst. „Statt nach alter Gewohnheit nur immer zu fragen: was ist das Leben wert, nämlich uns wert? lautet heute die Frage geziemender, stolzer sowohl wie bescheidener: was sind wir dem Leben wert?“ [103]) Das enthebt Dehmel wie Nietzsche der pessimistischen Weltanschauung. Der Entwicklungsgedanke Dehmels, da er von keinem Endziel weiß, kann deshalb zu keiner Vollkommenheit führen. Der Perfektionsgedanke eines Condorcet oder Herbert Spencer war Dehmel geradezu antipathisch[104]). An Alfred Mombert schreibt er einmal: „Und wozu willst Du der Gottheit noch näher kommen? Ich denke, wir sind schon ganz in ihr drin!“ [105]) Die Entwicklung, von der Dehmel so oft spricht[106]), ist eben wie die Nietzsches eine präformistische, keine Entwicklung im Sinne eines „Näherkommens“ zu Gott. Wie Nietzsche richtet Dehmel seinen Blick nicht auf ein in der Zeit noch zu erreichendes Endziel. Wie bei Nietzsche ist jeder Moment, weil kein Mittel, Endzweck, enthüllt jeder Augenblick die ewige Gegenwart. In diesem Grundprinzip, daß das Leben in seinen einzelnen Momenten seinen Sinn in sich selber trage, ist noch einmal der Gegensatz Dehmels und Nietzsches zur Romantik ausgesprochen. Und ist bei Nietzsche der Gedanke der ewigen Wiederkehr das Moment, das dem Endlichen Ewigkeitswert verleiht, so tritt bei Dehmel der Faktor der Energie-Konstanz hinzu, der Jeglichem ewige Dauer und stete Mitwirkung an dem Gesamtprozeß verleiht: „Ein neues Selbstgefühl ist entstanden auf Grund der unendlichen Wichtigkeit jeder noch so geringen Teilkraft für den Bestand des großen Ganzen... Die physikalische Hypothese von der Unzerstörbarkeit aller Stoffkräfte ist uns psychisches Dogma („Gesetz“) geworden... ...

---

[102]) Der Einwand, daß Entwicklung ohne Ziel ein bloßer Wechsel, bloßes Anderswerden ist und deshalb keine Werte bergen kann, verliert seine Pointe, wenn man bedenkt, daß nach Nietzsche die Entfaltung keine epigenetische, sondern eine, an Aristoteles, Leibniz und Weißmann anlehnend, präformistische Entwicklung ist, wonach Entwicklung nur Entfaltung der schon latenten Energien der gegebenen Erscheinung ist.

[103]) Werke IX, 70.

[104]) In einer Randbemerkung zu Julius Babs älterer Monographie über Dehmel (1902), wo Bab von Dehmels „zielbewußtem Werdewillen“ (S. 26) spricht, bemerkt Dehmel à propos dieser Charakterisierung: „Eines der entsetzlichsten Worte, die es für mich gibt!“ (Buch mit Randbemerkungen im Dehmel-Archiv).

[105]) Br. 9. September 1903.

[106]) Lebensblätter, Ausg. 1895, Briefe usw.

unser Entwicklungsgedanke bedeutet, daß in jedem Stäubchen schon Menschenloos lebt, daß selbst unsre Asche noch gotteins ist"[107]). Es ist dieser Gedanke von dem ewigen Bestand und der „unvergänglichen, räumlich wie zeitlich ins Unendliche fortwirkenden Mitwirkung jeder Lebensregung am großen Gleichgewicht der Welt, an dem einzigen ewigen Leben"[108]), der für Dehmel eine Quelle der erhebendsten Religiosität wird. In diesem ziellosen Entwicklungsprozeß kommt es eben auf „das natürliche Gleichgewicht der menschlichen Gegengewichte" an. Der Glaube an das Gleichgewicht scheint Dehmel sogar mit dem Glauben an den Sinn der Welt zusammenzuhängen[109]). Es ist ja das Leitmotiv seines Hegelianismus, der ihn vor einseitigen Extremen bewahrt; es ist ja der Grundzug seines naturalistischen Idealismus, der ihn vor einer Verkennung einerseits der materiellen Basis, anderseits der idealen Richtung schützt. Dieser Gedanke, den Dehmel auch teils durch den Faktor der Energie-Konstanz gewinnt, schon von Heraklit formuliert, ist nicht nur in Hegels System implizite enthalten und von Emerson in seinem Gesetze des Ersatzes („Law of Compensation") vertreten[110]); er liegt ja allen Theorien der ewigen Wiederkehr zugrunde, wie sie von den indischen Mystikern, den Griechen, von Goethe bis zu Nietzsche gelehrt worden sind. Hier gibt es keine Zukunft der Menschheit, kein Endziel, das durch die Zeit erreicht werden kann. Dehmel will auch kein neues Ideal setzen, will keinen neuen Menschentyp predigen: „Ich stelle doch einfach einen Menschen dar, der so ist". Nicht „hinauf zur Natur" will er führen, protestiert Dehmel gegen Bab: „Nein! sondern in die „ewigen Gegenwart"[111]). (Das Wort findet sich wörtlich so bei Hegel[112]).) Jeder Moment erhält hier ewige Bedeutung. Dehmels „Götterfamilie"[113]) — sein letztes Drama — spielt auch in dieser „ewigen Gegenwart". Jeder Augenblick wird der Träger dieser „ewigen Gegenwart", der wie Bergsons „durée" ein qualitativer Wert zukommt. Es ist dieser Gedanke der Ewigkeit, der Dehmel wie Nietzsche vor dem Pessimismus der ethischen Zwecklosigkeit des Lebens rettet. Das ins Endlose sich entwickelnde Leben erhält durch den Ewigkeitsgedanken einen Rahmen, eine ethische Bedeutung. Und weil jeder Augenblick schon die Ewigkeit in sich birgt[114]), bedarf Dehmel keines zeitlichen Endziels, weil „Jeder, der den Messias erwartet, wenn er nur nicht faul die Hände in den Schoß legt, sondern ihm kräftig den Weg bereitet, schon selber Der ist, der da kommen soll"[115]), hat der Übermensch, (populär — freilich falsch —) aufgefaßt als ein konkretes Endziel, keinen Platz in der Dehmel'schen Welt. Das ist auch der Grund, warum Dehmel wie Nietzsche Lebensbejaher und dennoch Determinist sein kann, warum er dennoch das unab-

[107]) Werke IX, 62—63.

[108]) Br. 2. Juli 1887; Tagebuch 3. Januar 1894 und 12. April 1894; Dehmels Br. an die „Kultur" Juli 1902; Br. 29. November 1907.

[109]) Br. 10. 2. 1910 (Bd. II, 201) vgl. Br. 1. 8. 1899 und 6. 8. 1918.

[110]) Auch in der Physik spielt er eine Rolle; vgl. Mills „Within the Atom".

[110]) Randbemerkung zu Babs „Dehmel", S. 1—7; siehe auch Br. 21. 10. 1896.

[112]) Religionsphilosophie; Werke XII, 1. Ausg. S. 204; vgl. Dehmel in „Kultur", Juli 1902: „Aber an die Zukunft der Menschheit glauben: das heißt den Menschen Sand in die Augen streuen".

[113]) Berlin 1921, S. 10; vgl. Werke I, „Sprüche der Zeit".

[114]) Dieser Gedanke ist schon in der Kantate „Liebe und Ehe" seines Erstlingswerks enthalten (S. 108ff.). In der Umarbeitung („Vollendung", Erlösungen 2. Aufl. Berlin 1898, S. 150) heißt es:

„in jedem seligen Augenblick
enthüllt sich uns die Ewigkeit" (S. 170).

Derselbe Gedanke ist auch in der „Lebensmesse", (zuerst in „Erlösungen", 2. Aufl. S. 299), Werke III, 151; siehe auch Br. 19. 9. 1898.

[115]) Br. 25. 4. 1903.

änderliche, vergewaltigende Schicksal bejahen kann[116]), warum die „Zwei Menschen" eben erst wegen des Scheiterns ihrer Ziele das „Weltglück" erreichen können[117]). Der Determinismus ist für Dehmel kein bedrückender Gedanke. Er begründet ja das völlige Vertrauen des Individuums in die Natur. Der Indeterminismus, er ist es, der dem Individuum eine auserwählte Stelle gegenüber der Natur zuschreibt, er ist es, der den Menschen mit Mißtrauen gegen die Natur erfüllt[118]). Auch ist Determinismus ja nicht Fatalismus für Dehmel, denn die Einbildung der freien Willenskraft ist ja auch eine Naturkraft, die Handlungen bestimmen kann[119]). Das Heiligsprechen der Welt bedeutet für Dehmel nicht romantische Tatlosigkeit, sondern tätige Hingabe[120]). „Gottes Mühlen mahlen langsam, und wir müssen immerfort Korn aufschütten, wenn sie nicht bloß Wind mahlen sollen. Wir sind ja selber Glieder am Finger Gottes; also seien wir fleißige Mitglieder."[121]) Wir sehen: Der Determinist Dehmel hat zu viel von dem Hegel-Nietzsche'schen optimistischen Aktivismus in seinem Blut, um Fatalist zu sein! Die Ruhe, die er durch seine Erkenntnis der menschlichen Abhängigkeit erringt, ist die griechische Ruhe innerhalb der Bewegung in der Welt. Der Determinismus wirkt ferner nicht bedrückend, weil für Dehmel das ewige Gleichgewicht — und das wird ja von dem Determinismus gefördert — das Ziel ist.

Es wurde schon früher darauf hingewiesen, wie der Gedanke der ehernen Notwendigkeit für Denker, von denen Spinoza ein hervorragendes Beispiel ist, eine Quelle der freudigsten Religiosität werden konnte. In der Erkenntnis der Notwendigkeit des Geschehens, in der Erkenntnis von der Notwendigkeit der Tätigkeit an dem ihm angewiesenen Platze wird das Individuum frei, wie Spinoza und Hegel und in unserer Zeit Nietzsche und Simmel gelehrt haben[122]). In diesem Sinne ruft Dehmel aus: „Ja, darin ruht alle Freiheit: die Schranken erkennen, dann fühlt man sie nicht mehr!" und „Erkenntnis ist Ruhe, ist Freiheit und Seligkeit"[123]). Das ist die „Klarheit", zu der die „Zwei Menschen" gelangen: zu der Erkenntnis der notwendigen Gesetzlichkeit des zusammenhängenden Weltgeschehens. Daß wir wollen müssen, ist für Dehmel keine Tragik wie für Schopenhauer; im Gegenteil: wie für Spinoza wird der Schicksalsgedanke für ihn die Quelle einer bejahenden Religiosität, und dies, obwohl Gottes Wege auch für Dehmel unerforschlich sind[124]). Dehmels Optimismus entspringt nicht der Auffassung von einem Gott, der eine prästabilierte Harmonie gesetzt hat:

> „Gott ist ein Geist, der klar zu Ende tut,
> was er zu Anfang nicht gedacht hat —
> dann sieht er Alles an, was Ihn gemacht hat,
> und siehe da: es ist sehr gut! —"[125])

[116]) Br. 11. 8. 1885, Sommer 1886 (Bd. I, 12), 12. 7. 1899, 20. 5. 1903, Werke IX, 63.

[117]) Siehe Dehmels Randbemerkung zu Babs älterer Schrift über „Dehmel" (1902) S. 26.

[118]) Randbemerkung zu Kühls Aufsatz „Dehmel und Nietzsche" im Dehmel-Archiv.

[119]) Werke IX, 45—46; vgl. Br. 25. Mai 1891; auch in Aufsatz in der „Gesellschaft", April 1892.

[120]) Seine Kriegsteilnahme erklärt Dehmel aus seiner „Schicksalsbegeisterung". Das Tagebuch Februar 28. 1920, S. 277 ff.

[121]) Br. Weihnachten 1918 (Bd. II, 450).

[122]) Vgl. den herrlichen Aufsatz Bertrand Russels, wo dieser Gedanke entwickelt wird: „A Free Man's Worship in Mysticism and Logic", London 1921.

[123]) Br. 26. November 1890, 19. 7. 1891; vgl. Br. 13. 12. 1913.

[124]) Vgl. Br. 15. 1. 1898, 21. 6. 1904 (Bd. II, 51), 13. 12. 1913, 9. 6. 1915 (Bd. II, 377); Kriegstagebuch S. 90, Werke III, 21.

[125]) Werke V, 174.

Ändert man den Schluß der letzten Zeile zu: „es ist sehr schlecht“, so haben wir anstatt der Spinoza-Hegel'schen Bejahung die Schopenhauer-Mainländer'sche Verneinung.

Wie für Nietzsche der Gedanke der Ziellosigkeit des Lebens in der Form der ewigen Wiederkunft des Gleichen es ihm ermöglicht, jeden Augenblick voll zu genießen, so nimmt für Dehmel das Gefühl der Ergebenheit ins ewig Unabänderliche die Form der Hingebung an den bewegenden Augenblick an. Denn wie schon früher zitiert:

„in jedem seligen Augenblick
enthüllt sich uns die Ewigkeit“.

Das Gesetz der Energie-Konstanz, verbunden mit dem Entwicklungsgedanken, bedeutet also für Dehmel das, was für Nietzsche der Gedanke der ewigen Wiederkehr war: die Idee der Unsterblichkeit. Das Gesetz der Energie-Konstanz bedeutet für Dehmel aber nicht nur, daß nichts in der Welt verloren geht, sondern auch, daß alles in dieser Welt bleibt. Das monistische Ideal scheint ihm der einzige Richtungspunkt, um den sich alle Kulturpioniere zusammenfinden [127]). In einer Welt, wo nichts verloren geht, wo jedes Teilchen seine unausbleibliche, nie verlierbare Wirkung ausübt, da kann es keinen Tod geben:

„wir sind so innig uns mit aller Welt,
daß wir im Tod nur neues Leben finden...
Zwei Menschen fühlen, daß der Tod nicht scheidet.“ [128])

Ein ungeheurer Optimismus kommt hier zu Worte. Der Wert liegt hier schon im bloßen Dasein, in der bloßen, noch so geringen Mitwirkung. Eben weil die Welt für Dehmel eine einheitliche Kette von notwendigen Begebenheiten ist, eben weil es für ihn kein Jenseits gibt, das von dem Diesseits getrennt ist, gibt es für ihn keinen wirklichen Untergang. Dehmel hat eine große Abhandlung geschrieben, „Tragik und Drama“, worin er die These zu begründen versucht, daß die Tragödie für unsere Zeit nicht mehr den obersten Kunstzweck erfüllen könne. Aber genau betrachtet, handelt es sich hier, wie Bab richtig bemerkt [129]), um den Begriff des Tragischen. Dehmel, der die Ansicht vertritt, daß Tragik nur auf dem Boden der Willensfreiheit, des „Willens zur Macht“ möglich sei [130]), Dehmel, dessen monistische Überzeugung es ihm aber nicht erlaubt, an eine jenseitig-gottgewollte Ausnahmestellung des Helden zu glauben, empfindet es nicht als „tragisch“, wenn das Individuum im Allgemeinen aufgeht [131]); denn wie gesagt, nichts geht dadurch verloren. Das Individuum Dehmels ist eben so innig eins mit der Welt, daß er die Tatsache, daß er „dienen“ muß und „aufgebraucht“ wird, gar nicht tragisch

126) Randbemerkung zu Kühls Aufsatz „Dehmel und Nietzsche“ im Dehmel-Archiv.
127) Werke IX, 62; Br. Sylvester 1901—02 (Bd. I, 389).
128) Werke V, 176; vgl. Br. 5. 3. 1913.
129) R. Dehmel a. a. O. S. 290 f.
130) Ähnlich urteilt Paul Ernst (Der Weg zu Form. Ästhetische Abhandlungen 1905, S. 24ff.) in seiner Ansicht, daß die Relativität alles Sittlichen der schlimmste Feind alles Tragischen ist. Im übrigen gehen ihre Ansichten weit auseinander.
131) Werke IX, siehe besonders S. 24, 60ff. Der Wert dieser Abhandlung liegt lediglich darin, daß sie das optimistische Grundgefühl Dehmels beleuchtet. Sonst handelt es sich hier nur um einen Wortstreit über die Bedeutung des Wortes „tragisch“; auch selbst, wenn Dehmels Gleichsetzung der modernen Weltanschauung mit dem wenig sagenden kaleidoskopischen Standpunkt des Monismus stimmen würde, so folgt es noch immer nicht, daß Willenlosigkeit das Tragische unmöglich mache (vgl. J. Volkelt, Ästhetik des Tragischen, 3. Aufl. München 1917, S. 90ff.). Es ist auch zu bemerken, daß Dehmel in diesem Aufsatz den Gedanken des Monismus mit dem des Determinismus durcheinander wirft; vgl. besonders S. 60—63).

nehmen kann[132]). Es bedeutet für ihn die „tragische Freude zu dienen", um Vischers herrliches Wort anzuführen; es heißt, „sich dem Leben opferherrlich hinzugeben"[133]). In dieser Pan=Lebensbejahung, in diesem Gefühl, daß wir jeden Augenblick „mitten in allen Himmeln"[134]) sind, in diesem völligen Einklang mit dem Leben glaubt sich Dehmel von dem „rückständigen Pessimismus" Nietzsches zu unterscheiden. Zu der ersten Fassung eines Aufsatzes von Gustav Kühl über „Dehmel und Nietzsche"[135]) macht Dehmel folgende Randbemerkungen: „Nietzsche redet immerfort von Lebensbejahung, hat sie selber aber nie geübt. Mein höchster Wille ist, vollkommen das zu sein, was mich in Einklang mit dem Leben setzt, nicht aber etwas zu werden, was mich hinwegsetzt, über das Leben... Ein Allmensch will ich sein, kein Übermensch. Die Konstruktion des Übermenschen halte ich für die letzte Ausgeburt des Glaubens an den „freien Willen"... Zarathustra, der über dem Leben Tanzende, ist keineswegs ein Ausdruck für den Einklang mit dem Leben. Und seine unglückselige Liebe zu denen, die „an sich zugrunde gehen", wohl erst recht nicht!... Mir ist das Einzelwesen so ins Ganze verbunden, daß ich eine tragische Weltanschauung, die übrigens gleichfalls auf dem Ideal des freien Willens fußt, nicht mehr recht begreifen kann, nur noch historisch würdigen."[136]) Immer wieder hat Richard Dehmel sein Hinausgehen über Nietzsche betont. Jedoch handelt es sich lediglich um einen Unterschied in der Betonung; Dehmel hat sich von Nietzsche nur deshalb so entfernt gefühlt, weil er einerseits dessen Lehre vom „Übermenschen" die krasse — zu seiner Zeit freilich noch landläufige — Auffassung eines fixierten Endziels gab, und auch, weil er Nietzsches Lehre von der „ewigen Wiederkunft", die Nietzsche mit Spinoza aufs engste in Berührung setzt, in den seltenen Fällen, wo er sie in Erwägung zieht, in ihrem großen ethischen Wert und ihrer ungeheuren lebensbejahenden Tendenz nicht zu würdigen wußte[137]); andrerseits auch, weil Dehmel die Grenzen seiner eigenen Lebensbejahung nicht immer vor Augen hatte. Sein Aristokratismus, seine Erkenntnis von der Notwendigkeit der Anwendung grausamer Mittel zur Erzielung eines ethischen Zweckes, seine Botschaft der „Selbstzucht" — (übrigens alles Nietzsche'sche Motive) — sind ja Beispiele, wie weit entfernt Dehmel davon war, alles im Leben als vollkommen anzusehen. Aber die Dehmel'sche Lebensbejahung beruht ja auf derselben Basis wie die Nietzsches: in der Verneinung eines Endzwecks des Lebens und in der Verewigung jedes seiner Bestandteile. Nur so kann jede Stufe, jeder Moment, jedes Sein bejaht werden. Nur so erwächst für Dehmel das großartige Gefühl des Beseligtseins vom Rhythmus der Welt, nämlich durch die Befreiung von persönlichen Zweck= und Zielsetzungen.

„Erst wenn der Geist von jedem Zweck genesen
und nichts mehr wissen will als seine Triebe,
dann offenbart sich ihm das weise Wesen
verliebter Torheit und der großen Liebe."[138])

[132]) Vgl. Br. 6. 3. 1910.
[133]) Werke V, 171.
[134]) Werke VIII, 159.
[135]) Im Dehmel=Archiv; der Aufsatz mit Dehmels Verbesserungen ist später erschienen in „Die Zeit", 1898, Nr. 187.
[136]) Ähnlich lautet der Schluß des Aufsatzes von G. Kühl über Dehmel und Nietzsche: „aus dem tragisch in sich abgeschlossenen Vollmenschen Goethes, aus dem über seine Tragik hinauswollende Übermenschen Nietzsches hat er den Allmenschen entwickelt, dem ein tragischer Gegensatz von Ich und Welt im Grunde gar nicht mehr faßbar ist". Diese Zeilen, wie aus der Originalschrift im Dehmel=Archiv ersichtlich ist, hat Dehmel selbst zu Kühls Aufsatz hinzugefügt.
[137]) Vgl. Kapitel I dieses Buches.
[138]) Werke V, 56; schon in der ersten Auflage von „Weib und Welt", Berlin 1896, Titelblatt.

Dehmel kündet hier keine prästabilierte Harmonie: „Erst wenn der Geist von jedem Zweck genesen". Wohl kennt Dehmel das dunkle Dickicht, das vorher durchwandert werden muß, bevor persönliches Wollen mit der Notwendigkeit des Weltgeschehens zusammenfallen kann. Aber dieser Kampf, wie wir schon gesehen haben, stärkt. Das Ideal ist hier der Kant'sche Pflichtmensch, nicht die Schiller'sche „schöne Seele", ein Nathan, nicht ein Saladin. Aber auf der endlich erreichten Stufe kann Dehmel im Geiste der Mystiker aller Zeiten ausrufen:

„ich bin so gotteins mit der Welt,

daß nicht ein Sperling wider meinen Willen vom Dache fällt"[139]). Dieses „gotteins mit der Welt" sein, diese „Gottergebenheit"[140]) ist das Spinozistische **Grundmotiv der freudigen Fügung des Einzelnen in den Weltwillen.** Es ist dieses Motiv des unbekümmerten Gottvertrauens, das Dehmel in dem Drama „Drei Helden", das die Krönung seines Lebenswerkes bedeuten sollte, darlegen wollte[141]).

„Laß die tragische Gebärde,
sei wie Gott, du bist es schon:
jedes Weib ist Mutter Erde,
jeder Mann ist Gottessohn,
Alles ist Erfüllung, du!"[142])

Alles, was in der Welt geschieht, wird als Gottesgericht angesehen. Selbst der Irrtum, schreibt Dehmel an Strindberg, ist von der Gottheit gewollt. Es gilt, sich in den Weltwillen zu fügen, von dem man ein winziges Fünkchen ist[143]): „Wir sind selig in jedem Augenblick, wo wir uns völlig der Weltgewalt hingeben"[144]). Es ist das tiefe Wort Goethes: „Entsagen sollst du, sollst entsagen, das ist der ewige Gesang!" —

„Klage und juble, Dichter,
wie du willst:...
Aber beklage nicht,
bejuble nicht,
Nichts:
du bist Gottes Werk,
brüste dich nicht!"[145])

Nahm bei **Hebbel** in dem Sieg der Autorität über die Individualität die erstere die Form des Staates (Agnes Bernauer, Gyges und sein Ring) an, so erhält bei Dehmel die tiefste Prägung der Autorität die umfassende Macht der göttlichen Ordnung selbst. In diese muß sich die Individualität fügen. Das ideale Ziel ist das Zusammenfallen des individualen Schicksals mit dem Weltgeschick, des Glückes der Persönlichkeit mit dem „Weltglück". „**Sich als Gattungswerkzeug fühlen**: das gibt dem schöpferischen Menschen seine Bescheidenheit und seinen Stolz."[146]) Die Einsicht, zu der die „Zwei Menschen" nach ihrer leidvollen Irrfahrt gelangt sind, ist die Unmöglichkeit, aber auch die Unnötig-

139) Werke V, 139; schon die „Lebensmesse" (Erlösungen 2. Aufl. 1898 S. 299ff.) drückt diesen Gedanken aus.

140) Dieses Wort findet sich an vielen Stellen; z. B. Br. 10. 1. 1917, Kriegstagebuch S. 339, 412; vgl. Br. 26. 6. 1910 (Bd. II, 218), 17. 5. 1915.

141) Vgl. Br. 17. 5. 1915.

142) Werke III, 97; zuerst in „Weib und Welt" 1. Aufl., a. a. O. S. 67.

143) Br. 22. 12. 1918; 15. 11. 1908; Kriegstagebuch S. 91; vgl. Br. 17. 10. 1887.

144) Br. 11. 10. 1917.

145) Werke I, 82, zuerst in Lebensblätter, 1. Aufl. Berlin 1895, S. 5; auch in Br. 22. 2. 1895 (Bd. I, 189).

146) Lebensblätter 1. Aufl., a. a. O. S. 15; vgl. Br. 15. 7. 1899.

keit der Erlösung des Eigenwillens[147]). Ihr „Weltglück" besteht in der Betrachtung des Lebens sub specie aeternitatis und deshalb in der freudigen Akzeptierung des Lebens mit all seinen Leiden, mit all seinen Forderungen des Geopfertwerdens des Individuums[148]). Das ist die tiefe Botschaft, die Dehmels „Lebensmesse" verkündet: der Mensch, der dem Schicksal gewachsen ist, — das ist das Individuum, das allen Folgen, inneren wie äußeren seines unwillkürlichen Handelns, kraft seines Selbstbewußtseins gewachsen ist[149]). Es ist die letzte Stufe zur Erhabenheit, wo Sturm zu Stille, Tod zu Leben, Weh zu Seligkeit geworden ist[150]). Das Lied vom „Tode und vom Leben" ist in einer Harmonie zusammengeklungen. In dieser äußersten Form seiner Lebensbejahung berührt sich Dehmel wieder mit Nietzsche, der den Beweis der vollen Lebensbejahung in dem Ertragen des Gedankens des unabänderlichen Schicksals, in der ewigen Wiederkehr sieht. Es ist der Gedanke, an den sich Philosophen wie Plotin, Dichter wie Dostojewsky[151]) gehalten haben, aber den vor allem Spinoza in dem Fragment „De emendatione intellectualis" zum Ausdruck bringt: das Glück des Individuums ist letzten Endes nicht von irgendwelchen äußeren Welt- oder Lebensgeschehnissen abhängig, sondern lediglich von der inneren Haltung des Menschen:

> „Denn nicht über sich,
> denn nicht außer sich,
> nur noch in sich
> sucht die Allmacht der Mensch,
> der dem Schicksal gewachsen ist." [152])

Kleists „Prinz von Homburg" ist Dehmels Verkörperung dieses Wortes[153]). Es ist die stärkste Dehmel'sche Botschaft für das innere Glück des Individuums. Trotz seines naturalistischen Idealismus ist das Individuum, an das Dehmel sich hier richtet, losgelöst von seinem Milieu, von seiner Geschichte, von seiner Gesellschaft, kurz: es ist das raum- und zeitlose Individuum. Deshalb verlangt Dehmel keine Änderung außerhalb des Individuums; nur es selbst, in der Art seines inneren Schauens und Denkens, soll sich wandeln. Das ist der Grund, warum Dehmel die Selbstzucht des Individuums immerfort betont[154]). Das Schicksal, dem die Ibsen'schen Charaktere unterliegen, die materiellen Verknüpfungen, von denen Hauptmanns Menschen sich erst befreien können, indem sie untergehen, sie werden hier in der Brust des Menschen, der dem Schicksal gewachsen ist, zunichte[155]). Der Monismus, der für die Gruppe um Wilhelm Ostwald die Religion wie die Kunst für das Verständnis und die Gestaltung des Lebens entbehrlich gemacht hat, wird hier die eigentlichste Quelle der frommsten Bejahung. —

[147]) Vgl. Br. 11. 12. 1905 (Bd. II, 87), 3. 11. 1906.
[148]) Vgl. Br. 7. 1. 1911, 11. 10. 1917; Werke I „Zuspruch".
[149]) Vgl. Tagebuch 5. Februar 1894, Erlösungen 2. Aufl. 1898, S. 170.
[150]) „Schöne, wilde Welt" a. a. O. 188—190.
[151]) Vgl. Dostojewsky, „Traum eines lächerlichen Menschen".
[152]) Werke III, 151; vgl. Br. 13. 12. 1911, 27. 2. 1901, 28. 11. 1906.
[153]) Br. 20. 5. 1903, 18. 6. 1903; Werke IX, 40.
[154]) Vgl. Br. 25. 4. 1903: „für ihren Kampf (der „Zwei Menschen"), der sich weniger gegen die Außenwelt richtet als gegen ihr eigenes Innenleben, ..." (Bd. II, 25); ähnlich Werke III, 1913, S. 116—117.
[155]) Vgl. Br. 1. 8. 1899.

Karl Christian Friederich Krause.

(Der Mensch und sein Werk.)

Von Karl Muster (Kassel).

Das Werk eines Menschen an den festen Umrissen des menschlichen Wertsystems gemessen, das in wesenloser Grübelei der Jahrhunderte geschaffen ist, heißt seelische Wesenheiten in eine Relativität bringen, die jeden Maßstab für die rechte Wägung unmöglich macht. Das Produkt eines Denkens ist ein seelisches, geistiges Qualitätsmoment, das ebenso irregulär den Normen äußerlicher Schemata gegenüber ist, wie die aus den Imponderabilien der Seele herausgeborenen Werke des Künstlers. System und Klassifizierung unter der Rubrizierung menschlichen, wissenschaftlichen Erkennens ist nur die formale, sinnliche Kenntlichmachung der Relationen, in denen sich die menschliche Seele bewegt.

Es ist also kein Muß, sondern nur eine Formel des gewohnheitlichen Gebrauchs, eine Geistesschöpfung unter den Rahmen der enzyklopädischen Erkenntnissammlung zu bringen. Daher ist es auch ohne Bedeutung, wenn infolge einer Übertretung, Verneinung, Verleugnung und eines Überschreitens und Mißverstehens der dem wissenschaftlichen Weg seit Jahrhunderten gebauten — nicht angeborenen — Grenzgebiete die Schöpfung eines Menschen bei der versuchten Einordnung Fiasko erleidet. Wenn sie für die Ergänzung und Vervollständigung, für die Weiterbildung als ungenügend und ungeeignet bezeichnet wird. Es ist völlig belanglos und nimmt dem absoluten Wert nichts, der ihr durch ihre innere Qualitäten eigen ist.

Dies hängt vielmehr von der Fähigkeit, Weitsichtigkeit der Menschen, von dem Umfang und Inhalt des Baues ab, wie weit er in seine Grenzen Gegenstände aufzunehmen vermag, deren Prinzipien von vornherein nur zum Teil mit den Voraussetzungen desselben zur Deckung gebracht werden können.

Es hat also nichts zu sagen, daß Karl Christian Friederich Krause bei den Einordnungsversuchen seines Systems in die Zusammenhänge der Wissenschafts- und Erkenntnisgeschichte nicht den Platz einnimmt, der dem inneren Wert seiner Gedankengänge entspricht. Daß man ihn nicht durch Synthese oder Analyse, durch Zerlegen oder Einreihen erschöpfen kann, ist keineswegs gleichbedeutend mit einem Urteil, es kann vielmehr gleichbedeutend mit einer Feststellung der Größe seines Gesamtstoffes wie auch des Rahmens sein, durch den für die herrschende Ansicht philosophische Erkenntnis als wissenschaftliche Erkenntnis gewertet wird.

Hier liegt auch einer der Gründe, weshalb für Krause noch immer ein umfassendes Gesamtbild seiner Person und seines Schaffens fehlt und gerade er dürfte heute nicht allein eine wesentliche Ergänzung unserer Forschung sein, sondern würde uns auch viel sagen können. Daß dies nicht geschehen ist, liegt nicht daran, daß man Krause den Vorwurf der Dunkelheit machen könnte, denn Krause ist klar, es dürfte viel eher an seiner Vielseitigkeit und umfassenden Totalität den Gebieten geistiger Kultur gegenüber, vielmehr an der idealen Höhe seiner Gedanken liegen, die, reinstem Herzen und einem gläubigem Gemüt entsprungen, eine Größe zeigen, die nur zu häufig nicht wissenschaftliche Maße, sondern eine lebendige Seele verlangt.

Ein Totschweigen oder eine Verurteilung in der Wissenschaft ist in den seltensten Fällen gleichlaufend und gleichbedeutend mit einer Kritik des Individualitätswertes, und

destoweniger, je mehr die Frucht und die Ergebnisse aus dem Essentiellen und seelischen Grundlagen entspringen.

Hat man sich bis heute dazu herbeigelassen, Krauses Rechtsphilosophie Bedeutung zuzuerkennen, so wagt man noch immer nur höchstens ganz bescheiden zu erwähnen, daß in seiner Geschichtsphilosophie ein Qualitätsfaktor vorhanden sein dürfte. Daß aber gerade er die Grundlagen der noch heute problematischen und der endgültigen Lösung trotz mannigfacher Versuche und Forderungen harrenden Systematik der Geschichtsphilosophie gegeben hat, ist noch immer nicht genügend hervorgehoben. Daß sein ganzes Bestreben in formallogischer Hinsicht dahinging, ein grundlegendes Organon zu schaffen, auf dem sich die Philosophie der Geschichte und davon ausgehend und abhängig die Erkenntnis und der abstrakte Wertgehalt der Geschichte und der geschichtlichen Ideen erheben sollte, wird übersehen. Daß aus seinen Versuchen, diesen geschichtlichen Bau zu begründen, nur die Sucht eines querköpfigen Konstrukteurs herausgelesen wird, ist ebenso verkehrt oder richtig, als man die Notwendigkeit einer Systematik aller Wissenschaft verurteilt oder billigt.

Die iberische Rasse vor der Entscheidung.

Von Anselmo Stichling-Weber (Malaga).

Der Professor der Metaphysik an der Universität Madrid, José Ortega y Gasset, veröffentlichte im Jahre 1914 ein Buch, das er „Meditationen über den Quijote" betitelte, und das ein Studium literarischer Ausdrucksformen von großem Interesse enthält. Was meine Aufmerksamkeit aber am meisten fesselt, ist ein „Präliminargedanke" über Spaniens Psychologie. Er ist von so tragischer Bedeutung nicht nur für des Verfassers Seele, sondern für das Leben und Schicksal seiner Rasse, daß man ihn als einen „Aufruf an mein Volk" bezeichnen muß. Leider hat das Werk in der breiten Öffentlichkeit nicht die Aufnahme gefunden, die es in Anspruch nehmen darf, aber das ist vom Standpunkt iberischer Lebensauffassung aus durchaus verständlich. Das spanische Volk bildet einen Querschnitt durch die unendliche Mannigfaltigkeit der Lebenserscheinungen, einen Querschnitt, der in seiner kaleidoskopartigen Zusammensetzung stets neue Konstellationen zeigt, die sich oft widersprechen. Es darf daher nicht wundernehmen, wenn Ortegas Worte bald voll Stolz, bald voll Bescheidenheit, bald von Optimismus oder von Verzweiflung getragen sind. Nachdem der Verfasser ausdrücklich darauf hinweist, daß er in diesem Buche nur „mögliche neue Anschauungsformen" veröffentlicht, und den Leser auffordert, seinerseits diesen Gedanken nachzugehen, gestatte ich mir seine Ideen zu prolongieren und das auszusprechen, was er niederzuschreiben vielleicht gezögert hat. Das genügt, um das tragische Schicksal des Iberismus innerhalb der Rassen, die unseren Erdball bevölkern, in seinem ganzen Umfange zu ermessen. Allerdings: ich bin kein Iberer, daher wühlt der berechtigte Pessimismus nicht mein Innerstes auf, wie den Schreiber dieses Buches, ich empfinde auch nicht die Genugtuung dessen, der mit gerechtem Stolz ein Loblied auf die gewaltigen Eigenschaften iberischen Dynamismus anstimmt. Wohl aber bin ich ein unbeteiligter Zuschauer, der Vorzüge und Nachteile abwägen kann und ihre Entwicklungsmöglichkeiten für die zukünftige Rolle iberischer Existenzformen innerhalb des internationalen Lebens abschätzt. Urteilt selbst, welche Gedanken die Lektüre dieses Buches in Germanenhirnen auslöst:

Ortega y Gasset beginnt mit einer Feststellung uns geläufiger Begrifflichkeiten. Bewußtsein der Schwäche und Unterlegenheit erzeugen Haß oder, auf höherer Kulturstufe, kritiklose Aufnahme moralischer Dogmen. Wahre Toleranz besteht aber in Kampf gegen einen Feind, den man versteht, und solche Haltung ist nur starken Rassen möglich. Die Tatsache, daß in Spanien fast immer mechanische Absorbierung von Dogmen ohne individuelle Stellungnahme stattgefunden hat, beweist, daß es ein armes, ein schwaches Volk ist. Man könnte zum besseren Verständnis hinzufügen, daß derartige Stellungnahmen Bewußtsein, Begriffsbildungen zur Voraussetzung haben, deren Fehlen in der iberischen Rasse diesen Aufnahmeprozeß als durchaus logisch erscheinen lassen. Ortega verurteilt im folgenden jede Nützlichkeitsethik als unmoralisch, weil sie uns der freien Selbstbestimmung, der Selbstverbesserung, der Entwicklung ethischer Ideale berauben. Ich frage mich: Ist Selbsterziehung ohne Meditation möglich? Existiert Reflexion innerhalb der iberischen Psyche? Die unvermeidliche Verneinung dieser Fragen läßt den Erfolg des von Ortega angestrebten Ideals der Selbstkontrolle als zweifelhaft erscheinen. Trotzdem diese Bedenken schon ernster Natur sind, setze ich die Lektüre fort und während meine Augen dem Text folgen, denke ich, daß ein iberischem innersten Wesen entsprechendes Schicksal diese Halbinsel zum Schauplatz jesuitischer Disziplin gemacht hat. Ich lese: „Der Mensch erreicht das Maximum seiner Leistungsfähigkeit, wenn er zum vollen Bewußtsein seiner Umgebung gelangt". Das sind unspanische Worte. Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Abstraktion sind fremde, aus dem Norden importierte Begriffe, oft nur Worte, dem Volke wesensfremd.

Ein Ausflug in die Madrid benachbarten Berge bildet den Rahmen zu den nun folgenden Gedanken. Es ist allgemein kennzeichnend, daß abstrakte Ideengänge oft in alltägliche, zum mindesten konkrete Handlung eingeflochten werden. Ich erinnere, daß Ortega y Gasset eine metaphysische Unterhaltung — in einer Madrider Tageszeitung veröffentlicht — mit einer aristokratischen Gesellschaft auf einem Golfplatz führte, wohin seine Bekannten ihn nolens volens mitgenommen hatten. Seine schwungvollen Ausführungen wurden jäh von seinen Freunden mit der Bemerkung unterbrochen, sie müßten jetzt Golf spielen. Sie verließen ihn mit Ausnahme einer jungen Dame, die der Philosoph mit Lob für ihr Interesse an seinen Ideen überschüttete, bis sie ihm mit naiver Miene gestand, sie sei nur deshalb ihren Partnern nicht gefolgt, weil eine Fußverstauchung sie am Spielen verhindere. Bei uns würden solche Mittel grotesk wirken, denn man empfindet, eine solche Zusammenstellung ist nicht am Platz. In Spanien braucht man solche Köder, um das Interesse zu wecken, denn rein sachliche Darstellungen von abstrakten Themen würden wenig Leser finden.

So befindet sich der Verfasser von „Meditationen über den Quijote" im Walde, der ihm einen geeigneten Anknüpfungspunkt für seine Überlegungen bietet. Er stellt fest, daß er den „Wald vor Bäumen nicht sieht", er fragt sich: „Bilden die wenigen Bäume, die mich umgeben, den Wald? Wenn nicht, wo ist der Wald, wo fängt er an? Ich sehe den Wald nicht, ich weiß nur, daß ich mich in ihm befinde!". Der Wald besteht für ihn also mehr begrifflich, als visual. Das ist die Art, wie Begriffe in spanischer Anschauungsform eingeführt werden müssen, um dem Durchschnittsleser verständlich zu sein. Trotzdem ist noch sehr problematisch, ob selbst bei solcher Darstellung Interesse für den Stoff vorhanden ist. Ich persönlich habe beim Vorlesen dieses Buches vor meiner spanischen Hörerschaft die gegenteilige Erfahrung machen müssen. Dieses Volk lebt nur in den von der Wirklichkeit, der Oberfläche des Lebens hervorgebrachten Eindrücken, die naturgemäß isoliert sind, denn erst die begriffliche Definierung stellt Zusammenhang und Entwicklung her. Deshalb richtet Ortega mit vollem Recht, bevor er auf die Erklärung des „Be-

griffes" übergeht, einen Appell an seine Landsleute: „Jeder der ehrlich und tief das zukünftige Spanien liebt, sollte sich größte Klarheit über die Bedeutung des „Begriffes" verschaffen". Begriff ist Abgrenzung eines Dinges gegen seine Umgebung. Der typisch iberische Impressionismus erfaßt aber nur isolierte Oberfläche, nicht die verbindende Essenz der Dinge, er stützt sich nicht auf Begriffe, die die Basis für Fortschritt und Entwicklung bilden. Kultur ist nicht das ganze Leben, aber es ist ein Moment der Sicherheit, der Festigkeit, der Klarheit. Begriffe wurden erfunden, nicht um die Ursprünglichkeit des Lebens zu ersetzen, sondern um sie zu festigen.

Ich mache einen Augenblick Halt und überlege: Kann man Ursprünglichkeit ins Bewußtsein erheben, ohne der genialen Vitalität Abbruch zu tun? Und: Ist diese Entwicklung schon bei Individuen unmöglich, wie soll sie zum Rassenprinzip werden? Iberischer Impressionismus hat eine Reihe von psychologischen Zusammenhängen (ich erinnere nur an die schnelle, leichte Auffassung, das Gedächtnis usw.), die zerstört oder umgeformt werden müßten, um geeignete Prämissen für den neuen Lebensstil zu geben. Die folgenden Ideen des Verfassers geben mir keinen Aufschluß über diese Fragen: Es gibt eine Klarheit der Oberfläche, der Erscheinungen und eine zweite der Tiefen, eine lateinische Klarheit des Eindrucks und eine germanische des Nachdenkens. Für sich persönlich überbrückt er diese Kluft, indem er sagt, seine Seele sei von unbekannten Eltern. Er kann sich nicht auf das bloße Sehen des Romanen beschränken, in ihm klingt die Sehnsucht germanischer Wälder. „Warum lebt der Spanier anachronistisch auf sein eigenes Ich beschränkt? Warum vergißt er sein germanisches Erbe?" Ortega selbst hat uns in einem seiner Werke gelehrt und uns die Gründe dafür angegeben, warum die Germanenstämme herzlich wenig Einfluß auf die Urbewohner der iberischen Halbinsel ausgeübt haben. Jedoch er sieht, sein Volk kann in der bisherigen Form nicht weiterleben weder zur inneren Befriedigung noch mit materiellem Erfolg. Es muß sich auf sich selbst besinnen. Aber woher die Anlage zu diesem Nachdenken nehmen? Das Germanenerbe scheint mir einen zweifelhaften Ausgangspunkt für diese Neuentwicklung zu bilden, und jeder Rest ist von dem ganz gewaltigen Einfluß des Klimas, der Landschaft, der Geschichte aufgesogen worden. Jedenfalls gesteht Ortega, daß in seiner Brust zwei Seelen leben, ja er gibt sogar zu, daß er, um den Kampf zwischen diesen beiden Seelen zu vermeiden, die eine hierarchisch über die andere erhoben hat. Welche? Die Tatsache, daß er die germanische Faustseele wählt, ist entscheidend für Iberiens Schicksal. Er bekennt sich zum Geschlecht derer, die von der Dunkelheit zum Lichte streben, die ihr Selbstbewußtsein zur höchsten Potenz erheben, die eine begriffliche Orientierung ihrer Stellung im Weltall und in der menschlichen Geschichte suchen, die bewußt ihr Leben kontrollieren und den heutigen Lebensbedingungen anzupassen suchen. Trotz meines langjährigen Aufenthaltes in Spanien habe ich keinen Anhaltspunkt entdecken können, der zur geringsten Hoffnung auf Erfolg berechtigt, dieses Ideal im iberischen Volke zu verwirklichen.

Eine tiefe Tragik liegt in Ortegas Aufforderung an seine Rasse: „Haltet einen Augenblick ein und denkt nach über euch, bevor ihr euren Schicksalsweg weitergeht!" Gerade das ist ihnen versagt, sie müßten denn aufhören Iberer zu sein. Und hier liegt die Entscheidung über die Zukunft des spanischen Volkes, aber nicht in der Vervollkommnung, in der Integrierung, wie Ortega vorschlägt, durch Aufnahme der Reflexion in die historische Psyche, sondern durch Aufgabe wesentlicher Bestandteile der iberischen Seele. Dieser folgenschweren Entscheidung geht die iberische Rasse entgegen, und wir wohnen als Beobachter diesem Kampf bei zwischen dem Sentimentalismus der Tradition, der in tragischer Größe sein eigenes Ich verteidigt, und dem umwälzenden Modernismus, der Spanien den Anforderungen des 20. Jahrhunderts anzupassen sucht. Wohl sprühen die

Funken der Evolution überall, in Nord und Süd, in Presse, Literatur und Wissenschaft, aber die Massen haben nicht Feuer gefangen, der Brand greift nicht um sich. Das ist der erbitterte Kampf, der in den Tiefen der Volksseele heute ausgefochten wird.

Noch sucht Ortega nach anderen Möglichkeiten, eine Orientierung für Spaniens Zukunft zu finden, ohne dem iberischen Charakter Abbruch zu tun. Das größte nationale Kunstwerk, ist es nicht der Hidalgo aus der Mancha? Der größte Künstler — Cervantes? Sollte sein Werk nicht einen Fingerzeig, einen Ausgangspunkt enthalten, in welcher Richtung die Rasse ihr eigenes Wesen weiter entwickeln kann? Ortega denkt an Goethes „Faust", und sein Vorbild ermutigt ihn, nach entsprechenden Indizien zu forschen. Jedoch das Resultat ist negativ, kein Profil, keinen Lebensstil enthält das Werk, die, auf die übrigen Probleme projiziert, eine Lösung brächten. Dieses Ergebnis ist im übrigen völlig logisch, wenn man in Betracht zieht, daß Don Quijote de la Mancha ein Abbild iberischen Lebens ist. Wie soll man in dem Spiegel das entdecken, was das Original nicht enthält? Hier ist kein Stillstehen und Nachdenken, keine Orientierung über die einzuschlagende Richtung, das Leben mit seiner unendlichen Mannigfaltigkeit drängt unaufhaltsam vorwärts und läßt dem Bewußtsein keinen Raum und keine Zeit. Dies Buch gibt dem Suchenden keinen Aufschluß über seine eigne Seele, keinen Ruhepunkt, an dem der Hebel der neuen Bewegung anzusetzen wäre. Findet er ihn vielleicht nicht, weil er ihn nie vermißt hat? Oder weil er ihn nicht zu sehen noch zu handhaben vermag? Wie schwer muß darunter der Iberer leiden, der einem geheimen Schicksal zufolge sich unserer Germanennatur nähert und den ganzen, gewaltigen Abstand zwischen dem Seelenleben der beiden Rassen ermißt! Der die Notwendigkeit erkennt, daß sein Volk ein wenig von diesem Hauch germanischen Geistes verspüren müßte, um sich eine vorgefaßte Entwicklung in der Zukunft zu sichern, anstatt unbewußt sein Schicksal zu leben! In dieser Lage befindet sich der Verfasser von „Meditationen über den Quijote". Wenn er schreibt, daß der Mensch den Drang zum Licht, zur Klarheit in sich trägt, daß die Religion, statt dem Lichtsuchenden Klarheit zu bringen, das Problem des Lebens dadurch zu lösen vorgibt, daß es ihm Mysterien vorsetzt, also formell unlösliche Probleme, so richtet er solche Worte nicht an seine Landsleute, denn das sind germanische Urteile, dem Iberer grundunverständlich. Und nur seinem glühenden Patriotismus ist es zuzuschreiben, daß er seine Leser zu Höhen hinaufzuziehen trachtet, die ihnen wesensfremd sind. Aber er selbst weiß ja nicht, was iberisches Wesen eigentlich ist. Er selbst bezeichnet den Quijote als ein „equivoco", als ein Rätsel, das von niemandem gelöst ist, wie die Systematik, keine Begrifflichkeit, sondern potenzierte Lebensintensität enthält. „Niemand enträtselt Spaniens Seele" ist eine tragische Geste der Resignation, denn wenn keine Orientierungsmöglichkeit besteht, wie soll das Volk über seine Bestimmung nachgrübeln? Wie soll es sich im Sinne seiner Rasse weiterentwickeln, wenn es gar nicht weiß, wie es ist, ja ich möchte sagen, wenn es infolge seiner psychologischen Konstellation gar nicht wissen kann, wie es ist. Dieses Unvermögen entspringt seinem innersten Wesen. Und die tiefe Erkenntnis des Verfassers von den Werten, die auf dem Spiele stehen, erhöht die Tragik seiner Lage. Jede Rasse, so sagt er, ist ein Essai einer Lebensform, jedes Volk ist ein Lebensstil, der unübertragbar ist. Geht das Volk zugrunde, so ist auch dieser Versuch einer Lösung des Lebens unrettbar verloren. An anderer Stelle habe ich schon bemerkt, daß germanisches und iberisches Wesen diametral entgegengesetzt sind. Dem ist — nebenbei gesagt — vielleicht die Sympathie der beiden Völker zueinander zuzuschreiben, jeder sieht im anderen das Komplement, das ihn zu einem vollständigen Wesen gestalten würde. Das spanische Volk als solches ist Abstraktionen nicht zugänglich, eine Tatsache, die solange bestehen wird, wie diese Halbinsel von Iberern

bewohnt ist. Der Autor von „Meditation über den Quijote" wird sich damit abfinden müssen, wie wir gezwungen sind, uns damit abzufinden, daß die Grazie unserer Tänzerin, wenn sie uns auch noch so vollkommen ästhetisch erscheint, für spanische Augen nie des Beigeschmacks des Gekünstelten, des Erdachten entbehrt. Unsere Ursprünglichkeit geht durch die Gehirnmasse, die des Iberers geht direkt vom Empfinden zum Ausdruck. Aber das ist offenbar keine lebensfähige Form des Daseins einer Rasse, wenn eines seiner Mitglieder zu dem Resultat gelangt, daß „Spanien im Laufe seiner Geschichte nur das Fiasko seines iberischen Ideals geworden ist". Solche Gedanken bewegten Ortegas Geist während eines Ausflugs in den Waldungen des Escorial, und ich sinne hier in meiner Stube über sein Buch und frage mich: Wohin soll ein Volk seine Blicke wenden, das sein innerstes Wesen ändern muß, um lebensfähig zu bleiben, das zu diesem Zweck sich auf sich selbst besinnen soll und dazu gerade wegen seiner typischen Eigenschaften nicht fähig ist? Man füge noch hinzu, daß es weder weiß, noch erfahren kann, worin sein ursprüngliches Wesen eigentlich besteht und man wird zugeben, daß geniale Führer und folgsame Massen dazu nötig sind, um sich an eine solche gigantische Aufgabe mit einiger Aussicht auf Erfolg heranzuwagen.

Gegenwartsfragen.

Psychobiologische Systeme und Probleme.

„Die Frage nach der Einheit der Psychologie" ist der Titel eines Vortrages, den Prof. Spranger in der Preußischen Akademie der Wissenschaften gehalten hat.

Nach dem Referat der „Vossischen Zeitung" (18. 8. 26) führte Redner aus, es sei ein Irrtum, anzunehmen, daß die Psychologie direkt an das „unmittelbare" Erleben herankomme. Sie setzt vielmehr immer die Erkenntnis von Gegenstandsordnungen voraus, auf die der subjektiv-seelische Zusammenhang wissenschaftlich bezogen wird. Die gegenwärtig viel erörterte Frage nach dem Verhältnis von naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Psychologie weise auf den Unterschied zwischen der Zuordnung des Seelischen zu den rein mathematisch-physikalisch konstruierten Objekten und der Zuordnung zu den Sinngehalten des historisch-objektiven (idealen) Geistes hin. Eine Mittelstellung zwischen beiden nehme die allerdings noch sehr in den Anfängen befindliche biologische Psychologie ein. Gemäß diesen Zuordnungsverhältnissen kann man von verschiedenen Schichten der psychologischen Betrachtungsweisen sprechen, die sich gegenseitig ergänzen und aufhellen. Nur der physiologischen Psychologie im engeren Sinne, die das Seelische und das Leibliche kausal oder parallelistisch oder metaphysisch identifiziert, nicht aber einem Objektzusammenhang zuordnet, kommt eine prinzipielle Sonderstellung zu. Innerhalb des Schichtenbaus der reinen Psychologie stelle das Auftreten von sinnvollen Gegenstandsganzheiten und entsprechend von sinnvollen Erlebniszusammenhängen, die beide in der spezifischen Erkenntnisform des „Verstehens" erfaßt werden, eine im einzelnen genauer zu bestimmende Schwelle zwischen zwei Formen psychologischer Begriffsbildung dar.

Für die Auffassung solcher Schichten- und Schwellenbildung in der Psychologie ist notwendig die Kenntnis und Durcharbeitung des Buches von Hans Lungwitz: „Die Ent-

deckung der Seele. Allgemeine Psychobiologie"[1]). Das Gerippe der Lungwitzschen Lehre ist etwa folgendes:

Der Mensch ist von seiner Anschauung, seiner Vorstellung nicht zu trennen — Menschsein und menschliche Anschauung ist ein und dasselbe. Es kann weder ein Subjekt noch ein Objekt für sich allein geben; das Objekt ist nur da als Gegensatzpartner zu seinem Subjekt. Das „Ding an sich", Ding ohne Gegensatz fällt aus der menschlichen Anschauung heraus ebenso wie das Problem eines uni- oder asexuellen Etwas.

Männlich und weiblich, Bestimmtheit und Nichtbestimmtheit, Objekt und Subjekt, Physis und Nicht-Physis (Psyche), Form und Nicht-Form (Inhalt) sind Gegensatzpartner, Pole der menschlichen Anschauung. Alles Geschehen spielt sich innerhalb des Kreises ab, dessen Peripherie von diesen Polen gebildet wird.

Ein außerhalb dieses Kreises etwa liegendes Prinzip, welches zum Objekt oder Subjekt in einem kausalen, konditionalen oder teleologischen Verhältnis stehen soll, lehnt Autor als metaphysisch oder fiktional ab. Zugleich verwahrt er sich dagegen, das etwa die Gegensätzlichkeit (Gegengeschlechtlichkeit) selbst das metaphysische Prinzip sei. — —

Nach meiner Auffassung liegt das Wertvollste der Lungwitzschen Lehre in der Darstellung der Denksphären und Denkweisen. Im Anschluß an das bekannte Schema der Verteilung und Verästelung der Ganglienzellen in der Hirnrinde unterscheidet er die äußere Schicht der kleinen Pyramidenzellen als Gefühls- oder sensile Sphäre, die mittlere als Gegenstands- oder modale, die innerste aus polymorphen Zellen bestehende als Begriffs- oder idealische Sphäre. Die sensile Sphäre soll schon beim Embryo entwickelt sein, welcher bereits die 5 Urgefühle: Hunger, Angst, Schmerz, Trauer, Freude, erkennen lasse, die sämtlich auf Leere der Höhle und Durchtritt des gestreckten Gegenstandes bezogen werden (Wehen, Geburt usw.). Ekel- und Haßgefühle seien weder der individuellen noch der phylischen Urzeit eigen. Das Gefühl tritt auf, wenn die spezifische Denkzelle in der Akme der Funktion steht — „vom stärksten Eronenstrom durchflossen wird".

Gegen Ende der Embryonalzeit beginnen sich die modalen Zellen (innere Schicht der kleinen und äußere der großen Pyramidenzellen) zu differenzieren: der Gegenstand erscheint. Das Erscheinen des Gegenstandes gehört nach L. genau so der Objektität an wie das Auftreten des Gefühls. Allerdings kann der Neurit der Gefühlszelle auch auf dem reinen Reflexwege zu Bewegung oder Sekretion führen. Die größere oder geringere Gefühligkeit eines Gegenstandes hänge ab von der größeren oder geringeren (entwicklungsgeschichtlichen) Nähe der Gefühls- und Gegenstandszelle. Es kann immer nur ein Gegenstand, ein Gefühl aktuell sein (bei jeweiliger Höchstfunktion der Denkzelle).

Die begriffliche oder idealische Sphäre entspricht der Schicht der polymorphen Zellen und entwickelt sich von der frühinfantilen Periode ab.

Lungwitz unterscheidet nun 5 Denkweisen: die embryonale (sensitive), die infantile (optative), die juvenile (voluntative) — beide motivisch, d. h. kausalisch, konditionell, teleologisch — die mature (realische) und endlich die senile (involutionistische).

Das mature oder kognitive Denken befreit nun — das wird in vielfachen Anwendungen dargetan — von dem Wünschen und Wollen, der kausalen oder dämonistischen Auffassung der infantilen und juvenilen Periode, über welche allerdings viele Zeitgenossen nie hinauskommen.

In einer solchen unvollkommenen Entwickelung einzelner Systeme spricht sich nach unserem Autor die Neurose aus: Hunger, Angst und die anderen Gefühle ontisch und phylisch embryonaler Provenienz — sind zurückgeblieben und haben sich mit Vorstellungen

[1]) Verlag Ernst Oldenburg, Leipzig 1925 (707 S.).

von Schuld und Sühne assoziiert; der Mensch kommt so aus Furcht und Zweifel nicht heraus, entsprechende Handlungen und Unterlassungen stellen den „Rhythmus seiner Bewegungsperiode" dar.

Alle diese „Infantilismen" haben eine sexuelle oder erotische Wurzel — allerdings ist für Lungwitz Sexualität nicht = Genitalität, sondern Synonym für menschliche Formspezifität, Eros ist jede interindividuelle Beziehung und Eronenstrom ist der Ausdruck für die zeiträumliche Folge der wie man früher sagte, durch Außendinge bewirkten Funktion der Hirnrindenzellen.

Wie Sigmund Freud macht Lungwitz weitgehenden Gebrauch von der Analyse der Träume, die ihm aber nicht Auswirkung genitaler Situationen, sondern Symbole der Erlebnisse aus ontischer und phylischer Vergangenheit bedeuten.

Nach Lungwitz ist aber Freud, da wo er heilt, unbewußter Suggestionist. Die Psychoanalyse Freuds, die Zerlegung des Individuums in eine Reihe sich bald befehdender, bald vertragender Triebe und Triebchen, die durch ein regulatorisches Prinzip gebändigt werden sollen, bedeute einen Dämonismus reinsten Geblüts; eine Reifung der im Motivismus steckengebliebenen Systeme könne der Patient so nicht erfahren.

Dagegen erstrebe die Lungwitzsche „Erkenntnistherapie" eine Ausbildung von Denkzellen, eine Annäherung so zurückgebliebener Systeme an die allgemeine Entwickelungsfront der Hirnrinde. Das werde erreicht nicht durch irgendeine Zauberkraft des Erkenntnistherapeuten; lediglich Eronen und Eronenkomplexe, für die bei dem Patienten „Paßformen" vorhanden sind, können von dem einen auf das andere Individuum überfließen. Das Gleiche gehe vor bei jeder interindividuellen Beziehung, speziell bei der des Lehrers zum Schüler. Das mature Denken, die Erkenntnis erlöse allein vom Zwang und Zweifel des Kausalismus.

Nach dem Wenigen, was hier über den reichen Inhalt des Buches berichtet wurde, wird der Leser schon entnehmen, wie schwer es ist, diese neuen oder neu geordneten Gedanken wiederzugeben, die ja der belesene Verfasser durch so viele Analogien aus Folklore und Sprachforschung erläutert. Durchaus zu wünschen ist es, daß er oder einer seiner Schüler zu diesem Buche ein Register oder Wörterbuch schreibt, das uns erlaubt, neue Begriffe, wie Beziehung, polarer, interpolarer Gegensatz, Symbol, Eron, Paßform und ähnliche in ihrer Zusammengehörigkeit aufzufinden.

Der „Entdecker der Seele" geht in seinem System viel weiter als moderne physiologische Richtungen in der Psychologie (Behaviourism, Gestalt-Psychologie): er betritt das Gebiet der Philosophie und muß es sich gefallen lassen, wenn man ihn auf metaphysische Bestandteile untersucht.

Auch Schopenhauer verfolgt seinen „Willen" als unmittelbar gegeben, jetzt sieht ihn niemand anders an, denn ein metaphysisches Prinzip, wie jeden ordo ordinans. Lungwitz wendet ein, männlich und weiblich, gestreckt und gehöhlt sei die einzig mögliche menschliche Anschauung. Diese soll aber auch noch das Nichts, das nicht wahrnehmbare Subjekt, enthalten, welches sich zwar nie mit dem Objekt vermischt, aber als weiblich (das sonst Bestandteil der Objekte!) den „Endpunkt der weiblichen Linie" bedeutet.

Nach Lungwitz besteht auch für tote, anorganische Individuen die Subjekt-Objekt-Beziehung. Der Eronen-Austausch, der „Orgasmus" der Hirnzelle, wird als ein materieller Vorgang gedacht. Ändert sich der Stein, den ein Mensch oder Tier sieht? Verfasser (hier Idealist) sagt: nur soweit ihn der Mensch wahrnimmt, existiert er, wenn er also nicht mehr gesehen wird, so ist er nicht mehr aktuell. Da aber die Aktualität das „Symbol" der Vor- und Nach-Aktualitäten: so wird der nicht mehr gesehene Stein noch gewußt, er kann be-

schrieben werden. Wenn ich einen Hammer nehme und den Stein zerschlage: so ist er als Objekt-Individuum sichtlich verändert. Wo aber bleibt sein „unveränderliches" Subjekt (Seele)?

Nach meiner Auffassung können wir anorganischen Gegenständen eine Subjekt-Objekt-Beziehung nur vindizieren — vom Standpunkte des Pantheismus. Eine Ausnahme macht lediglich das grammatische Subjekt.

Trotz seines Dualismus' lehnt es Lungwitz ab, etwa einen psycho-physischen Parallelismus oder gar eine „präftabilierte Harmonie" zuzugeben. Dabei sagt er: die Hirnrinde ist rund, also muß der Horizont auch rund sein — ein sehr angreifbarer Schluß, da die Sehprovinz der Hirnrinde einen Keil, bestenfalls einen Kugelsektor darstellt.

„Erworbene Eigenschaften" gibt es nach unserem Autor nicht.

Der „interindividuelle Eronenverkehr" bedeutet doch nichts weiter, als den Einfluß der Umwelt auf ein phylisch und ontisch irgendwie determiniertes Individuum, wenn man schon die Form- und Artspezifität als eine naturwissenschaftlich erhärtete Tatsache gelten läßt.

„Wer durch einen Unfall einen Arm verliert, zu dessen Formspezifität gehörte eben dieser Unfall mit diesem Ausgange. Das Schicksal des Individuums ist mit seiner Gründung gegeben oder bestimmt. Das Schicksal heißt Formspezifität."

Ja, dann gleicht doch diese Formspezifität der Moira wie ein Ei dem anderen — und doch hat Lungwitz eine solche dämonistische Instanz als Regulator des Geschehens a limine abgelehnt.

Die „realische" Denkweise soll aus den Banden des Motivismus befreien; hierin erinnert sie an Schopenhauers genialische Anschauung, die Welt als Vorstellung „unabhängig vom Satze vom Grunde" und so ergeben sich Parallelen zwischen der Schopenhauerschen und der Lungwitzschen Erlösungslehre.

Wie immer man über die dualistische Begründung urteilen mag: dauernder Wert muß der Betonung und Propagierung einer Denkweise zuerteilt werden, welche dem echten Naturforscher und Denker zukommt: der vorurteilslosen Anschauung und ihrem künstlerischen Korrelat, der Beschreibung des zeiträumlichen Geschehens. Verbindet Lungwitz mit seiner Lehre Heilerfolge: so wird er vielleicht als Praeceptor mundi gepriesen werden. Allerdings muß er da über die mit seiner Psychoanalyse gewonnenen Erfahrungen Rechenschaft ablegen.

Nach alledem ist es zu begrüßen, daß Herr Dr. Lungwitz sich bereit erklärt hat, in der Comenius-Gesellschaft über Psychobiologie und ihre Anwendung auf Erziehung und seelische Behandlung vorzutragen.

Dr. Karl Gumpertz (Berlin).

Bemerkungen zu vorstehendem Referat.

Von Dr. med. et phil. Hans Lungwitz, Charlottenburg.

In mehr als zwanzigjähriger Beschäftigung mit Philosophie und Naturwissenschaften, besonders mit der deskriptiven und analytischen Psychologie einschl. Psychotherapie hat sich mir eine neue Wissenschaft entwickelt, die ich Psychobiologie genannt habe und deren Grundlinien ich in dem von Herrn Dr. Karl Gumpertz angezeigten Buche „Die Entdeckung der Seele, Allgemeine Psychobiologie" beschrieben habe. Psychobiologie ist Psychologie als biologische Wissenschaft; sie beschreibt die sog. psychischen Erscheinungen und Vorgänge als biologische Funktionen und gibt eine klare Vorstellung von Wesen und Entwicklung der Anschauung, wobei sie die Welt des Em-

bryos, des Kindes, des Erwachsenen, des Greises in den normalen und krankhaften Formen vorführt, stets auf dem Boden der biologischen Tatsachen bleibend, die sich erlebnismäßig und wissenschaftlich, besonders bei der methodischen Analyse Gesunder und Kranker ausnahmslos zeigten und zeigen. Die ärztlich-praktische Anwendung ist die psychobiologische Analyse (nicht zu verwechseln mit der Freudschen Psychoanalyse), die von mir sog. Erkenntnistherapie; sie ist eine philosophische Behandlungsmethode speziell der Neurosen, die in wenigen Wochen die kranke oder kränkliche Persönlichkeit zur harmonischen, d. h. gesunden Weltauffassung leitet.

Die Psychobiologie ist also weder ein bloßes theoretisches Lehrgebäude, für das die fundierenden Tatsachen erst aufzusuchen wären, noch ein praktisches Verfahren, dessen theoretisches Verständnis erst noch aufgefunden werden müsse; sie ist auch nicht bloß eine medizinische Disziplin, die in einem gewissen Zusammenhange mit philosophischen Systemen stünde, sondern sie ist eine Zusammenfassung aller erlebnismäßigen und wissenschaftlichen Tatsachen, sie ist Naturwissenschaft im umfassenden Sinne und sie ist praktische Philosophie, Lebensweisheit. Die Erkenntnistherapie ist die zur Psychobiologie gehörige spezielle ärztliche Methode. Indem nun die Psychobiologie, wie oben bemerkt, wesentlich mit aus der ärztlichen, besonders psychotherapeutischen Erfahrung erwachsen ist, legt sie ja eben von diesen Erfahrungen „Rechenschaft" ab, und es steht jedermann frei, meine Lehre in hinreichend eindringlichem und sorgfältigem Studium, das vor allem mit strengster wissenschaftlicher Unvoreingenommenheit zu erfolgen hat, nachzudenken und nachzuerleben: er wird nicht eine einzige Tatsache finden, die nicht „von selber" innerhalb meiner Lehre ihren biologischen Ort hätte — oder positiv: jede Tatsache zeugt für die Richtigkeit meiner Lehre. Und ebenso bestätigt sich die Erkenntnistherapie in jedem Falle. Ich bin gerne bereit, die Methodik der Erkenntnistherapie mitzuteilen; ich lade auch hier alle Interessenten ausdrücklich ein. Diese Mitteilung kann kursorisch auch in der Weise geschehen, wie ich es — außer in der „Entdeckung der Seele" — in verschiedenen Veröffentlichungen, z. B. in der Zeitschr. f. d. ges. Neurol. und Psych., in der Vierteljahrsschrift Psychologie und Medizin usw. getan habe; wer aber die Methode genauer kennenlernen oder sie selber ausüben will, muß sich bei mir in die Lehre begeben, da bleibt gar nichts weiter übrig, aus Büchern oder gar aus Vorstellungen einstiger Kranker, die gewissermaßen als Eideshelfer dienen sollen, kann sie nicht erlernt werden — wenigstens nicht im allgemeinen. Ich habe übrigens den ersten Band eines Werkes über Erkenntnistherapie beendet und hoffe, den zweiten klinischen Teil bald niederschreiben zu können; mehr „Rechenschaft" über meine Erfahrungen als auf dem Wege vollkommen rückhaltloser mündlicher und schriftlicher Bekanntgabe der gesamten Lehre kann ich ja wohl nicht ablegen. —

Bleuler, der Züricher Ordinarius für Psychiatrie, sagt in einer Besprechung meines Buches in der Klin. Woch. einleitend: „Es ist ganz unmöglich, den Inhalt dieses Buches in einem Referat richtig anzudeuten. Man kann die Worte noch so sorgfältig wählen, sie werden dem Leser nicht genau die Gedanken des Verf.s übermitteln." Die Präzision, die in der Natur der Sache liegt, geht soweit, daß sich gewisse Formulierungen nur so ausdrücken lassen, wie ich es getan habe, und daß alle Paraphrasen den Sinn dieser Formulierungen verdunkeln oder gar verkehren. Der Referent muß also wörtlich zitieren. Herr Dr. Gumpertz referiert: alle diese „Infantilismen" haben eine sexuelle oder erotische Wurzel. Eine solche Wiedergabe meiner Auffassung ist nicht ganz falsch, aber auch nicht ganz richtig, sie ist schief, aber der Leser kann das natürlich nicht wissen. Ein ungewöhnlich starkes Mißverständnis meiner Darlegungen finde ich auch in dem Vergleich meiner Lehre von der Subjekt-Objekt-Beziehung mit „Pantheismus" oder der

Formspezifität mit der Moira. Ich muß offen sagen, daß mir eine derart grundsätzliche Mißdeutung meiner Lehre, die in der Entd. d. Seele dargelegt ist, noch nicht vorgekommen ist, wiewohl ich manches Stücklein schon erlebt habe. Eine eingehende Klarstellung erfordert eine längere Abhandlung; ich bin bereit, sie zu geben, falls die Redaktion mir den Raum zur Verfügung stellt.

Auf einen Punkt möchte ich noch kurz zu sprechen kommen. Herr Dr. Gumpertz berichtet: „Dabei sagt er: die Hirnrinde ist rund, also muß der Horizont auch rund sein — ein sehr angreifbarer Schluß, da die Sehprovinz der Hirnrinde einen Keil, bestenfalls einen Kugelsektor darstellt." Tatsächlich lautet mein Satz, wie auf Seite 660 meines Buches zu lesen: „— die Hirnrinde ist ebenso rund wie die Welt, der Mensch kann also nur einen runden Horizont haben —", und zwar ist dieser an sich nebensächliche Satz in einen andern sozusagen als Aperçu in Parenthese eingefügt. Gumpertz hat das Wort „ebenso" vor „rund" übersehen; ich habe lediglich gesagt, daß ebenso rund wie die Hirnrinde der Horizont sei, daß also die Rundung des Horizontes mit der Anordnung der beim Erscheinen des Horizontes aktuellen Denkzellen (Ganglienzellen der Rinde) übereinstimme, wie das ja gar nicht anders sein kann, sofern man überhaupt die Denkzellen als Organe des Bewußtseins auffaßt, worin mir Gumpertz offenbar beistimmt. Ich habe aber nicht gesagt, daß der Horizont oder die Hirnrinde kreisrund = ein Kreis sei. Über die Abgrenzung der Sehrinde sind die Akten noch keineswegs geschlossen; die Untersuchungen von Berger (Arch. f. Psych. Bd. 33, S. 521), von Minkowski (Pflügers Arch. f. d. ges. Physiol. Bd. 141, S. 171) sowie die anatomischen Ermittelungen Ramon y Cajals u. a. lassen die Abgrenzungen Munks (Funktionen des Großhirns, 1890) als unzutreffend erscheinen; obendrein ist höchstwahrscheinlich (wie die sog. „Seelenblindheit" ergibt) die optische Begriffssphäre mit der optischen Gegenstandssphäre anatomisch nicht kongruent, wie ich das in meinem Buche auch betont habe. Das eine steht aber unbestreitbar fest, daß der optische Horizont „rund" ist — nämlich so rund, wie die Anordnung der beim Erscheinen des Horizontes aktuellen Denkzellen. Daß der Horizont nicht ein Kreis, sondern immer nur eine Kalotte ist, soll man das wirklich noch erwähnen? Und eben diese Kalotte, in welcher Rundung sie auftreten mag, zeigt uns die Anordnung der hierbei aktuellen Denkzellen — sofern man diese, wie gesagt, überhaupt für Organe des Bewußtseins hält. Übrigens habe ich aber auch gar nicht auf die Sehprovinz exemplifiziert, sondern ganz allgemein „Hirnrinde" gesagt und das Wort „Horizont", wie aus meinem ganzen Buche hervorgeht, in dem allgemeineren Sinn der Grenze der Gegenstandssphäre gegen die Begriffssphäre, der Gegenstandswelt (Außenwelt) gegen die Begriffswelt angewendet. Daß man unter Horizont gewöhnlich speziell den optischen versteht, liegt daran, daß das Sehen beim Menschen als Augentier eine größere Rolle spielt als die andern Sinnesfunktionen; ich erinnere nur an „wissen", das zu video gehört, an horao, das auch für wahrnehmen überhaupt gebraucht wird. Und zu horao gehört horizo und Horizont; es ist also berechtigt, Horizont in dem gen. allgemeineren Sinne zu gebrauchen. Ich habe nur ganz allgemein die Übereinstimmung der Horizontrundung mit der Anordnung der beim Erscheinen des Horizontes aktuellen Denkzellen — nebenher! — erwähnt, und an der ganzen Geschichte ist nichts weiter angreifbar, als daß der Herr Referent ein solches Aperçu aus vielem andern sehr viel Wichtigerem herausnimmt, mißversteht und nun nicht das, was ich gesagt habe, sondern daß, was er hineindeutet, kritisiert. Gegen diese Art zu referieren muß ich auch bei Herrn Kollegen Gumpertz Protest einlegen.

Erlesenes.

Renaissance und Humanismus[1]).

„Renaissance bedeutet Wiedergeburt. Aber die, die das Wort und das ihm zugrunde liegende Bild zuerst brauchten, meinten damit nicht die Wiedergeburt des römischen Altertums. Nicht die „Wiederbelebung" von etwas Totem, einer toten Kultur, nicht die Wiederherstellung einer zerstörten Welt. Vielmehr dachten sie an sich, an ihr eigenes Selbst und ihr eigenes gegenwärtiges Leben, an die eigene menschliche Wiedergeburt, an die Erneuerung ihres Menschentums. Es ist der bekannte christliche Begriff, an den sie anknüpfen, der uns allen aus den Paulinischen Briefen wie aus dem Dogma vom Sakrament der Taufe und der Buße geläufig ist, und dem hier eine freiere, allgemeinere, aus der kirchlichen Sphäre entrückte, menschliche Beziehung gegeben wird. Das [so gefaßte] Bild des neuen Lebens, der Wiedergeburt beherrscht bereits das Zeitalter Bonaventuras, Dantes, Petrarcas, Boccaccios, Rienzos, es bleibt im 15. Jahrh. wirksam und wird im 16. Jahrh. zu dauernder Gültigkeit fixiert. Und dieses Bild bezieht sich von Anfang an auf mehr als die Studien: es dient schon bei seinem ersten Aufkommen dem Verlangen der führenden Männer nach einem Umschwung, nach einer Umgestaltung der geistigen Kultur, zunächst der Kirche und des Staats, später überwiegend der Literatur, der Kunst, des sittlichen und sozialen Lebens als Ausdruck. Es ist das Schlagwort für die ersehnte Umwertung der politisch-religiösen, dann mehr und mehr der ethischen und künstlerischen Maßstäbe... Humanismus und Renaissance sind [also] für eine wirkliche aus den Quellen schöpfende kulturgeschichtliche Forschung eine Einheit" [Burdach]. Daran müssen wir uns halten, um nicht einer zu engen und darum unbrauchbaren Begriffsbestimmung der großen, bald mehr unter dem Namen der Renaissance, bald mehr unter dem des Humanismus gehenden, unmittelbar an die Reformation heran- und in sie hineinreichenden Doppelbewegung zu verfallen.

Wir brauchten ja nicht gleich die Charakteristik „des" Renaissancemenschen anzunehmen, wonach er „letztlich immer wieder die durch eine raffinierte intellektuelle und ästhetische Kultur verfeinerte Bestie" wäre; auch nicht die „der" Humanisten als „Jammergestalten". Schon die Behauptung, die „bezeichnenden Züge der Renaissancekultur" seien „Paganismus [Heidentum] und Machiavellismus, Aristokratismus und individualistischer Anarchismus", würde uns nötigen, auch Dante, Petrarca und ähnlich gestimmte Geister aus diesem Kulturkreise auszuschließen. Dazu können wir uns aber unmöglich verstehen. Zu deutlich ist bei ihnen der Wiedergeburtsgedanke in seiner ursprünglichen religiösen Form vorhanden. Zu deutlich vertreten sie von da aus einen „Humanismus", der ebenfalls durch die Formel „Erneuerung des römisch-griechischen Altertums" zu eng umschrieben ist. Wir glauben zutreffender zu urteilen, wenn wir die geistig-wiedergeburtsmäßige Erneuung des Menschentums unter Verwertung christlich- und heidnisch-antiker Elemente als das Grundwesen der Renaissance und des Humanismus i. e. S. ansprechen. Dabei können natürlich Einseitigkeiten nach der Richtung eines „paganistisch-individualistischen Anarchismus" vorkommen. Das ist

[1]) Aus Ottmar Dittrich „Geschichte der Ethik". Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. Dritter Band: Mittelalter bis zur Kirchenreformation. Verlag Felix Meiner, Leipzig 1926. 510 S. Preis br. Mk. 20.—, geb. Mk. 23.—. (Früher erschienen: Erster Band: Altertum bis zum Hellenismus. 1926. 374 S., br. Mk. 15.—, geb. Mk. 17.50. Zweiter Band: Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums. 1926. 311 S., br. Mk. 12.—, geb. Mk. 14.50.)

angesichts der mit unterlaufenden „langsamen Säkularisierung [Verweltlichung] des Gedankens der Wiedergeburt" nicht wundersam. Ebenso wird man Rückschläge nach der extrem christlichen Seite erwarten dürfen (man denke nur an Savonarola), sofern nicht schon von Anfang an rein christliche Wiedergeburtsbestrebungen vorhanden sind. Aber wer wird schließlich, stellt er sich nur einmal auf diesen Boden, einen gewissen Ausgleich der beiderlei Elemente auch in der Kirchenreformation des 16. Jahrh. verkennen?

Sehr vieles von der kulturellen hier ins Auge gefaßten Doppelbewegung steht also unter dem Zeichen des auch im christlich-antiken Sinne ausgeprägten Wiedergeburtsgedankens, um dies vollauf bestätigt zu sehen. Dabei werden wir aber zweckmäßigerweise weder von Dante noch von Petrarca oder Franz von Assisi, noch gar Friedrich II. (1194—1250) als „erstem Renaissancemenschen" ausgehen (wenn es überhaupt einen solchen „Ersten" gibt). Sondern wir werden unsern Blick besser einerseits auf die allerdings auch schon bei Friedrich II. eine Rolle spielende mittelalterliche Adamsspekulation richten, anderseits auf den „römischen Tribunen" Cola di Rienzo.

Zuerst also jene Adamsspekulation oder, wie man auch sagen kann, Adamsmystik: Das Wichtigste aus ihrer Geschichte wird hier schon darum wohl am Platze sein, weil sie in der berühmten Rede des Pico della Mirandola „Über die Würde des Menschen" gipfelt, der man gewiß nicht Unberührtheit auch von christlichen Elementen nachsagen kann. Vor allem aber darum, weil von diesem Gedankenkreis mit Recht behauptet worden ist: „Die Humanitätsidee der Renaissance, der Kultur des primitiven Menschen und des goldenen Zeitalters in der idyllisch-elegischen Poesie und Geschichtsphilosophie der Humanisten, das neue Ideal der natürlichen Schönheit des menschlichen Körpers, die Darstellung des nackten Menschen in der bildenden Kunst der Renaissance — alles dies reift wohl heran unter [heidnisch-] antiken Einflüssen, aber es wurzelt in dem Erdreich mittelalterlicher christlicher, kirchlicher und außerkirchlicher Spekulation, die sich um die Idee des Adam als des Urtypus der menschlichen, jedoch nach Gottes Bild geformten Natur bewegt und mancherlei uralte, mythische und mystische Traditionen aufgesaugt hat." [Burdach.]

(Es folgen nähere Ausführungen insbesondere über Friedrich II., Hugo v. Fleury, die „Geschichte Peters des Ackersmanns" und den „Ackermann aus Böhmen", bis wiederum hin zu dem in jener Rede des Pico enthaltenen) Hymnus auf Adam, in dem wir leicht eine philosophische Konstruktion „des" Menschen erkennen, die diesen ganz auf seinen freien Willen stellt, zugleich aber auf eine innere Wandlungsfähigkeit sondergleichen, die Wiedergeburtsmöglichkeiten nach allen Richtungen in sich birgt. Worauf wir denn auch hinaus wollten. Denn wir erkennen jetzt auch leicht, welches unsere Aufgabe gegenüber dem „römischen Tribunen" ist, zu dem wir nun zurückkehren: Wir werden ihn aufzufassen haben abermals nicht als „den" ersten Renaissancemenschen oder gar „den" Renaissancemenschen überhaupt, sondern durchaus nur nach Maßgabe seiner besonderen historischen Leistung in den Anfängen der Renaissance.

Diese Leistung ist aber allerdings beträchtlich genug. Ist doch von Cola di Rienzo (1313—1354) an der Gedanke, die Wiedergeburt Roms bedeute zugleich die Wiedergeburt der Menschheit auf lange hinaus nicht wieder zur Ruhe gekommen. Hat doch er zuerst diesen römisch- und weiterhin italienisch-nationalistischen und -imperialistischen Gedanken in freilich unzulänglicher, weil politischer Form mit einer Wucht vertreten, die selbst die seines übrigens von ihm wie von seinen Zeitgenossen niemals genannten Vorgängers Arnold von Brescia hinter sich läßt. Und sagt doch schon Machiavelli in seiner Florentinischen Geschichte von ihm: „Er hat den römischen Staat in die antike Form zurückgeführt mit einem so mächtigen

Eindruck von Gerechtigkeit und Tugend, daß nicht nur die benachbarten Orte, sondern ganz Italien Gesandte an ihn schickten, dergestalt, daß die alten Provinzen [die übrigen europäischen Länder], als sie sahen, daß Rom wiedergeboren (rinata) sei, mit den Köpfen auffuhren und einige durch Furcht bestimmt, andere aus Hoffnung, ihm Ehre erwiesen."

Nun muß ja davon einiges abgezogen werden. Der politische Erfolg war vorübergehend, und die „Gerechtigkeit" ließ zumal bei seiner zweiten Herrschaft in Rom (1354) manches zu wünschen übrig. Aber seine erste Tat von 1347 bleibt darum doch groß zufolge den damit verbundenen Ansprüchen und vor allem zufolge den diesen zugrundeliegenden Ideen. Nicht bloß um die Befreiung der Stadt Rom von den „Tyrannen", den römischen Baronen, handelt es sich ihm ja. Alsbald greift angesichts des gewaltigen Eindrucks, den er gemacht, seine Hand weiter nach der Selbständigkeit von ganz Italien, nach einer Neuordnung des Imperiums mit Rom als Hauptstadt der Welt: Er erhebt seinen Tribunustitel durch den Zusatz „Augustus" zu imperialem Rang. Dabei ist es jedoch von ausschlaggebender Bedeutung, daß er sich in alledem keineswegs bloß als Beauftragter des souveränen römischen Volkes als einer weltlichen Größe fühlt. Sondern er „bezeichnet diese große Revolution, die eine neue Epoche einleiten, die eine Erneuerung alter Blütezustände, eine Auffrischung abgestorbenen Lebens sein soll, durchaus als Werk der göttlichen Gnade und des heiligen Geistes". Und er wendet, wie schon gesagt, darauf „das alte religiöse Bild von der Wiedergeburt" an.

Er legt seinen Staatsstreich auf das Pfingstfest, den Tag der Ausgießung des heiligen Geistes. Er betrachtet sein Werk als die von Gott gewollte Erfüllung der in der Pfingstmesse ertönenden Psalmworte. Er glaubt das römische Volk selbst durch den heiligen Geist, der ihn zu seiner politischen Tat getrieben, gleichfalls neugeboren. Ja, er sieht seine Revolution zugleich als eine Erneuerung der Kirche an: „Durch das Wirken des heiligen Geistes ist an seinem Tage [zu Pfingsten] das Antlitz der Erde wiederhergestellt, ja die Römische Kirche selbst erneut worden". Er glaubt überhaupt an „die beständige Herabkunft des heiligen Geistes und die fortwährende Erneuerung der menschlichen Seelen durch ihn", die „nicht nur der Christenheit, sondern auch den Ungläubigen in dem katholischen Glauben und Geist zuteil werden soll": Bedürfen wir doch „so oft der Erneuerung des Geistes, als wir alt und greis werden in Sündenschuld, und ist uns doch so oft die Entzündung des Feuers der Liebe zuträglich, als diese Liebe in den Seelen unter der Übermacht unserer Ungerechtigkeit erkaltet. Und da ja heute mehr denn jemals in der vor Sünden alt und grau werdenden Welt die Wärme der Liebe nachließ, wie der Lebensgeist in einem Kranken, deshalb erscheint die neue Entzündung des spirituellen Feuers und die spirituale Erneuerung in uns wie eine Erleuchtung im Dunklen um so notwendiger" — für jeden einzelnen, nicht zuletzt für Rienzo selbst: Er hofft auch für sich auf eine zweite, innere Wiedergeburt, in der gemäß Psalm 103, 5 „Adlern gleich seine Jugend sich erneuen soll", weil in den Tagen seiner Überhebung während des Tribunates ein ihm wohlgesinnter Mönch ihm strafend und zürnend das Wunder vorgehalten hat, das Gott durch ihn an jenem Pfingstfeste vollbrachte, indem er „das widerspenstige und zerrissene Volk durch den heiligen Geist einigte und so das Antlitz der Erde erneute".

Das alles ist offenbar durchaus christlich gedacht, und auch die heidnisch-antiken Zeremonien, mit denen der „Tribun" seine Staatsaktionen begleitet, erscheinen zum Teil noch in christlichem Gewande und im Gefolge von christlichen Erinnerungen: Wenn er in der Taufwanne Kaiser Konstantins im Lateran sich das reinigende Bad bereiten läßt, das seine und des römischen Volkes Wiedergeburt bedeuten soll, so ist dies für ihn auch

die Weihe zum „Kandidaten und Ritter des heiligen Geistes". In seinem nächtlichen Ruhen auf einem Prunkbett unter inbrünstigem Gebet zu Gott kreuzt sich die Vorstellung der mystischen Brautnacht, in der, Mysteriengebräuchen entsprechend, die Vermählung des Geweihten mit der göttlichen Kraft stattfindet, mit der vom Hohen Lied Salomos ausgehenden Gedankenreihe, die in der christlich-kirchlichen Deutung auf die „Seele des Gerechten, die in Gott ruht", gipfelt. Die antike Vorstellung von der regelmäßigen Wiederkehr fünfhundertjähriger Phönixperioden wirkt auf ihn nicht nur durch das Moment der damit angeblich verbundenen dynastisch-politisch-sozialen Blütezustände, sondern namentlich auch dadurch, daß nach dem Volksglauben eine solche Phönixwiedergeburt mit Kaiser Konstantin und dessen christlicher Regeneration verbunden ist: Er fühlt sich nicht nur als Erbe Octavians, nach dem er sich Augustus nennt, sondern auch als solcher jenes Konstantin, was wieder zu dem Taufbad im Lateran hinüberführt.

Bliebe somit als ein rein heidnisch-antikisches Moment in Rienzos Bestrebungen anscheinend außer seinem brennenden Ehrdurst und dem stolzen Bewußtsein seines „unsterblichen Nachruhms" nur noch seine eifrige Beschäftigung mit Livius, Vergil, anderen alten Autoren, antiken Ruinen, Inschriften u. dgl. übrig. Aber wer will entscheiden, inwiefern wir es in diesen Interessen mit einem Selbstzweck oder aber bloß mit einem Mittel zum Zweck des tiefen christlich-religiösen und -mystisch-gläubigen Dranges zu tun haben, der in dem ganzen Auftreten des „Tribunen" unverkennbar vorhanden ist? Auf alle Fälle gehört solcher **synkretistischer Eklektizismus** schon mit zu den charakteristischen Zügen dessen, was wir die **normale** Richtung der Renaissance und des Humanismus nennen dürfen.

Bücherbesprechungen.

Psychologie.

Ernst **Kretzschmer**. Medizinische Psychologie. Dritte Auflage. Verlag Georg Thieme, Leipzig. 1926. 273 S. Preis M. 15.30, geb. M. 17.50.

Die Psychologie, die Seelenkunde, hat im Laufe weniger Dezennien eine ungeheure Wandlung durchgemacht; sie ist auch heut noch so weit entfernt davon, eine einheitliche Wissenschaft zu sein, daß von manchen Seiten bei dem Begriffe Psychologie sogleich die Frage „welche" gestellt wird. Auch die früher beliebte Zweiteilung nach dem Ursprung der psychologischen Forschung von den Geisteswissenschaften her, von der Naturwissenschaft her ist nicht mehr ausschließlich richtunggebend: wir sehen heut Philosophen damit beschäftigt die Psychologie „physiologiefähig" zu machen und andererseits lehnen die Psychiater die physiologische Psychologie im Sinne Wundts ab, weil diese in den Elementen des psychischen Geschehens steckenbleibe. Einigkeit herrscht heut nur darin, daß keine Psychologie von den Ergebnissen die Gehirnforschung abstrahieren kann, wenngleich in dieser Gehirnforschung, wie Kretschmer sagt, nur das Negative gut gesichert ist.

Unser Autor hat für seine Darstellung die Erfahrungen der Gehirnforschung ebenso verwendet, wie die Studien über endokrine Drüsen, und in ihrer Folge die Lehre von Konstitution und Charakter, an der Kretzschmer selbst ja hervorragender Anteil gebührt. Die Entwicklungsgeschichte, vornehmlich die Kulturmorphologie (Frobenius), das Wissen von Sprache und Kunst der Urvölker wie auch die geistreichen Theorien von Freud

über das Triebleben, über die Affektverdrängung, sind für das Verständnis der Ausdrucksbewegungen für die Abgrenzung der charakterologischen und Temperamentäußerungen von den „Reaktionen“ der Zyklo- und Schizothymiker wie der Neurotiker fruchtbar geworden, wie die Schilderung der Katathymie der hyponoischen und hypobulischen Mechanismen erweist. Auch kunstpsychologisch interessant ist der Abschnitt: „Die schizophrenen Denkvorgänge und der Expressionismus“.

Bei der Verwertung der Freudschen Anschauungen für die Verteilung des Ich, Ich und Umwelt, bei der Verwendung der Traumergebnisse wird nirgends die gesunde Kritik vermißt, welche die Gesetzmäßigkeit der Wunscherfüllung vornehmlich im sexuell gefärbten Traume ablehnt. Wir vermissen aber ein entsprechendes kritisches Verhalten gegenüber der offiziell-psychiatrischen Anschauung in der Hysteriefrage. Wo in aller Welt ist bewiesen, daß Krämpfe, Lähmungen, Sensibilitätsstörungen nach Unfällen von Wunschtendenzen veranlaßt sind? Wie kann das sog. Rentenverlangen als erweiterte Form des Nahrungshungers angesprochen werden? Die Bonhoefferische Gewaltpsychologie kennt organische Störungen und außerdem das asthenische Irresein und den postcommotionellen Symptomenkomplex. Diese funktionellen Erkrankungen dürften vier Wochen dauern, sind sie dann nicht vorbei, so sind es „Begehrungsvorstellungen“ alias psychische Reaktionen, die von der hysterischen bzw. psychopathischen Anlage stammen und sie auch beweisen; ihre Ausdrucksbewegungen sind atavistische Rückschläge, die durch das Geldverlangen festgehalten werden. — Dieser Deduktion gegenüber muß man doch fragen: zeigt sonst ein Geldbegieriger Ohnmachten, Zittern, Steifigkeit, eingeschränktes Gesichtsfeld? Ist nicht seine amphioxusartige Rückgratlosigkeit charakteristisch? Ein Geld- oder Karriere-Beflissener zeigt sich keineswegs apathisch oder „pseudodement“, er wittert den in der entferntesten Ecke des Gesichtsfeldes auftauchenden Chef, Protektor oder sonstigen Tabu-Mann. Auch vor der sozialen Gesetzgebung müssen die Gehirne „Engramme“ prähistorischer Schreck-, Abwehr-, Hungermechanismen erhalten haben: muß gerade heut ein Rentensüchtiger den — dieser Situation schwer anzupassenden — Gefühlssturm“ des Pithecanthropus erectus symbolisch reproduzieren?

R. Baerwald schrieb jüngst über Urteilsblendung durch psychische Osmose in der Prophetie und Psychoanalyse (Ztschr. für krit. Okkultismus 1926, S. 277f.); er tut dar, wie bei der Freudschen Traumdeutung die Vorstellungskomplexe: Traum, Wunscherfüllung, Sexualkomplex durch die „poröse Scheidewand“ sich unvermerkt vermischen. Der gleichen Urteilsblendung können unsere modernen Neuroseforscher bzw. -Verneiner unterliegen; ihr Weltbild influiert in bedenklichster Weise auf den Wahrnehmungsinhalt, und so zeigt die modernste Psychiatrie leicht den atavistischen Rückschlag: der deus ex machina, der Begehrungsdämon „ist schuld“ an den Minderleistungen des „von ihm besessenen“, vermeintlich Kranken, der nun auch entsprechend antidämonisch behandelt wird...

Kretschmer kennt allerdings noch den hysterischen Reflexvorgang, welcher nach ihm den Unfallhysteriker zu einem entschädigungspflichtigen Kranken macht; aber gerade sein für den Anfänger bestimmtes Kapitel über Begutachtung wird eben diesen Anfänger leicht verwirren durch Hineinziehung der „schuldhaften“ Simulation und des nicht entschädigungswürdigen „Krankheitswillens“.

Unser Autor hat früher sehr richtig auseinandergesetzt, daß die medizinische Psychologie zu jung sei, um nur allgemein Anerkanntes zu bringen und seine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen war durchaus anzuerkennen. Für eine Neuauflage empfehlen wir auch die Berücksichtigung der Lungwitzschen Psychobiologie, wenigstens soweit die „Denksphären“ und „Denkweisen“ in Betracht kommen. Lungwitz' „mature“ Denkweise sieht von jeder kausalen und konditionalen Erklärung des 'Ge-

schehens ab und kennt nur die zeiträumliche Folge von Vorstellungen. Ein solches zeiträumliches Erfolgen ist auch Unfallfolge und Ursache bedeutet lediglich den Anfang einer Reihe. Gerade der Anfänger hat sich danach zu fragen: 1. Sind die jetzt beobachteten Abweichungen dem Unfallereignis gefolgt? 2. Was kann der Betroffene mit dem verbliebenen Rest von Fähigkeiten noch anfangen?

„Pseudodemenz" ist ja kein Zustandsbild, sondern ein Vorurteil des Untersuchers. Wird wiederholt (und die Anweisungen treffen ja fast ausschließlich die klinische Beobachtung) die gleiche Verlangsamung des Denkens gefunden: so kann der Arbeiter, auch wenn seine Denkfähigkeit erhalten sein sollte, mit dieser nichts oder nahezu nichts anfangen, da seine Aufgaben schnelle Entschlüsse fordern. Das gleiche gilt von hysterischer Blindheit, Muskelschwäche usw. Wenn Kretschmer den Rat gibt, dem Hysteriker immer weniger zu bewilligen als dem Organiker und in der Regel nicht über 25 bis 30 Prozent, so spricht er das der Schule nach. Nimmt der Gutachter an, daß sich der Zustand ändern wird: so empfehle er erneute Untersuchung nach 1/2 bis 1 Jahr. Ein Gutachten ist übrigens keine Erziehungsangelegenheit.

Die zusammenfassende Darstellung der Psychotherapie scheint für den Anfänger geeignet zu sein. Heut verdient aber die Psychotechnik (Moll, Schulte u. a.) eher als das veraltete Exerzierreglement betont zu werden. Die kommende Auflage wird gewiß auch der Lungwitzschen „Erkenntnistherapie" gedenken, über deren Nutzen oder Schaden mangels Veröffentlichung distinkter Methoden heut noch nichts ausgesagt werden kann.

Die vorzügliche Ausstattung, auch die Abbildungen entsprechen dem Rufe der bekannten Verlagsbuchhandlung. Dr. Karl Gumpertz.

Geschichte.

Oskar Jäger: Weltgeschichte in fünf Bänden. Neubearbeitung. 1. Bd. Geschichte des Altertums, von Wilhelm Schäfer, 608 S., mit 271 Abbildungen im Text und 17 Beilagen, geb. Halbleder M. 22,—, Halbleinen M. 18,—, 2. Bd., Geschichte des Mittelalters, von Arnold Reimann, 604 S., mit 272 Abb. und 22 Beilagen; geb. Halbleder M. 24,—, Halbleinen M. 20,—. Bielefeld und Leipzig, Verlag von Velhagen und Klasing, 1921 und 1925.

Es war eine Ehrenpflicht des Verlages, das Werk Oskar Jägers am Leben zu erhalten; aber diese Weltgeschichte ist auch an und für sich, wie seit vier Jahrzehnten, so heute noch durchaus wertvoll. Immerhin war nach dem Tode des Verfassers (1910) eine Neubearbeitung am Platze, und als ihr Ergebnis liegen die ersten beiden Bände jetzt vor: das Altertum besorgt durch W. Schäfer, Studienrat in Stettin, das Mittelalter von A. Reimann, Stadtschulrat a. D. und Oberstudiendirektor in Berlin. Auf den ersten Blick fällt beim Vergleich der ursprünglichen und der neuen Form ins Auge die außerordentliche Verschönerung des umfangreichen Anschauungsmaterials, das dem Texte beigegeben ist, nicht nur eine zahlenmäßige Vermehrung, sondern die technische Vervollkommnung. Die uns jetzt lächerlich erscheinenden früheren Holzschnitte sind durch gegenstandstreue Reproduktionen ersetzt. Der Text selbst ist im wesentlichen beibehalten worden, und das eben mit Recht, denn Jägers warmherzig anschaulicher, bei vornehmer Maßhaltung im Urteil immer fesselnder, anregender Vortrag ist in diesem Rahmen unübertrefflich. Für die Gediegenheit der ersten Arbeit spricht es, daß auch die historische Auffassung im großen noch heute gelten darf. Dabei ließen sich doch kleine Ergänzungen anbringen, um Ergebnisse neuer Forschung, insbesondere die der Ausgrabungen für die alte Geschichte, zu berücksichtigen; auch Kürzungen, wo ver-

altete Annahmen aufzugeben waren; gelegentlich sogar eine Dispositionsveränderung, wenn die Epoche des Hellenismus, aus der römischen Geschichte herausgelöst, jetzt unmittelbar an das Zeitalter Alexanders angeschlossen wird. Namentlich im 2. Bande begegnet die leise Spur der Bearbeitung auf Schritt und Tritt; sei es, daß markante Einzelheiten aus den Quellen eingefügt sind, oder sei es, daß bei der Charakteristik einer Figur oder einer politischen Tendenz eine Linie straffer gezogen, ein schärferer Akzent gesetzt ist, wie es der jetzige Stand der Erkenntnis erfordert. Das Ganze hat durch diese Bearbeitung an Frische und Eindruckskraft gewonnen — und ist doch der echte „Jäger" geblieben, der bisher durch keine andere Darstellung ersetzt wurde. Gewiß: kein erschöpfendes Repertorium aller Völkergeschichten, kein allwissendes Nachschlagewerk — wenn auch jedem Bande ein vorzügliches, eingehendes Register beigegeben ist; dafür aber — in der dazu nötigen Beschränkung auf weises Maß des Stoffes — ein gutes Lesebuch wirklich zum Lesen, durch dessen wohlbegründete, lebensvolle Schilderungen auch die heutige Generation zur Anteilnahme an dem großen Weltgeschehen hingerissen werden kann. Die schwierigste Aufgabe bleibt der neuen Ausgabe allerdings noch vorbehalten: die gleichartige Schilderung der jüngsten Vergangenheit, der ein fünfter Band gewidmet sein soll. E. L. Schmidt.

Das Buch der Reformation Huldrych Zwinglis von ihm selbst und gleichzeitigen Quellen erzählt durch Walther Köhler. Mit 39 Bildern im Text und 57 Tafeln. München. Ernst Reinhardt. Br. M. 12., 1/1 Lei. M. 15.—.

Im Jahre 1917 erschien „Das Buch der Reformation" von K. Kaulfuß-Diesch, das rasch allgemeinen Beifall fand. Sein Reiz und Wert lag in einem Doppelten: es gab keine Darstellung aus des Herausgebers Feder, sondern ließ die Quellen selbst reden, und dann wurde das zeitgenössische Wort durch zeitgenössisches Bild veranschaulicht. — Wort und Bild schlossen sich zur Einheit zusammen.

Aber es war ein Buch der deutschen Reformation, ein Lutherbuch. Es war daher ein sehr glücklicher Gedanke des Züricher Kirchenhistorikers Walther Köhler, diesem Werk ein „Buch der Reformation Huldrych Zwinglis" an die Seite zu setzen. So reden hier an erster Stelle der Schweizer Huldrych Zwingli und Quellen seiner Landsleute, und sie reden in ihrer Sprache. Natürlich konnte nur eine Auswahl von Quellen geboten werden, aber diese ist von einem Sachkenner ersten Ranges getroffen. Es soll wirklich Zwingli und sein Werk lebendig werden; daher werden z. B. auch seine Stellungnahme zu den Sozialproblemen, seine Bündnispolitik quellenmäßig veranschaulicht. Hingegen wird für die „Theologie Zwinglis" im engeren Sinne auf die sog. populäre Zwingli-Ausgabe verwiesen.

So ist dem Leser die Möglichkeit gegeben, sich zuverlässig über den Gang der Reformation Zwinglis Schritt für Schritt zu unterrichten. Besonders wertvoll ist aber auch in diesem Werk das beigegebene reiche Illustrationsmaterial. Die Norm war: nur zeitgenössische oder wenigstens auf Zeitgenossen zurückgehende Bilder.

Ein derartiges Quellenbuch zur Geschichte der Reformation Zwinglis gab es seither noch nicht. Möchte daher der Wunsch des Verfassers, daß der Geschichts- und Religionsunterricht durch Lehrer und Pfarrer, wie überhaupt die Kenntnis dieser grundlegenden und unvergänglichen Zeit an der Hand der neuen Quellensammlung neu belebt würde, in Erfüllung gehen!

Gustav Pfannmüller.

Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Herausgegeben von Hans Haas. Leipzig. A. Deichert, Dr. Werner Scholl. 1925. Lief. 5—8.

Der Bilderatlas zur Religionsgeschichte, dessen vier erste Lieferungen ich auf Seite 136 dieser Zeitschrift angezeigt habe, schreitet rüstig fort und ist wiederum um vier wertvolle Lieferungen bereichert worden.

Die 5. Lieferung bringt eine Zusammenstellung des religiösen hethitischen Bildermaterials von dem Leipziger Assyriologen und Hethitologen Heinrich Zimmern, der auch die Tafeln kurz erläutert hat. Obwohl im ganzen nur 17 Abbildungen auf acht Tafeln geboten werden, dürfte doch nichts Wichtiges von dem wenigen bis heute zutage Geförderten fehlen.

Die 6. Lieferung, bearbeitet von dem Assyriologen Benno Landsberger, bietet ein ebenfalls vorzüglich erläutertes Bildermaterial zu der assyrisch-babylonischen Religion. Auf 17 Tafeln finden wir 52 sorgfältig ausgewählte Abbildungen (Schriftproben, sumerische Kunst, Babylonien, babylonisch-assyrische Siegelbilder, Göttersymbole, Bilder zu den Beschwörungstexten, desgleichen zu Ritualtexten).

Die 7. Lieferung behandelt die Religion des ägäischen Kulturkreises, d. h. des griechischen Festlands mit seiner Inselwelt und der kleinasiatischen Westküste. Bearbeiter ist kein Geringerer als der Erforscher des vorhellenischen kretisch-mykenischen Altertums Prof. Georg Karo-Halle. Derselbe ist bereits für eine weitere Lieferung, die die Religion der etruskisch-italischen Kultur behandeln soll, gewonnen.

In der 8. Lieferung führt uns der Herausgeber des Bilderatlasses, Prof. Hans Haas-Leipzig, die Religion der Ainu in Wort und Bild vor, eines primitiven Jäger- und Fischervolkes, das, heute auf 18000 Seelen zusammengeschmolzen, auf Yezo, der nördlichsten der vier großen Hauptinseln Dai Nippons, sein kümmerliches Dasein fristet. Prof. Haas, der die Ainu aus eigener Anschauung kennt, hat es vorzüglich verstanden, deren Kultur und Religion unserm Verständnis näher zu bringen. Ich stehe nicht an, seinen Beitrag als den wertvollsten der bis jetzt geleisteten zu bezeichnen.

Hoffentlich folgen die weiteren Lieferungen des Bilderatlasses in kurzen Zwischenräumen nach. Sie werden dem Religionshistoriker und Theologen neben den Lehr- und Quellenbüchern der Religionsgeschichte bald ein unentbehrliches Hilfsmittel sein, um in den Geist der Religionen tiefer einzudringen.

Darmstadt. Gustav Pfannmüller.

Reisebeschreibungen.

Charles W. Domville-Fife, „Unter Wilden am Amazonas". Forschungen und Abenteuer bei Kopfjägern und Menschenfressern. Mit 36 Abb. und 6 Karten. Leinen M. 15.—. F. A. Brockhaus, Leipzig, 1926.

Domville-Fife ist das erste Mal in das Gebiet des Amazonas eingedrungen, „um für die unersättliche angelsächsische Presse zweier Kontinente Lesestoff zu liefern", hat dann aber ein persönliches Interesse für Land und Leute dieses vielfach völlig unerforschten Gebietes gewonnen. Dieses wohlwollende Interesse belebt in angenehmer Weise seine Berichte, die in vieler Hinsicht sich wie eine Fortsetzung des Werkes „Bei den Kopfjägern des Amazonas" von F. W. Up de Graff ausnehmen. Er besucht die Wohnsitze einer ganzen Reihe so gut wie unbekannter Indianerstämme und erreicht durch Unerschrockenheit, Geistesgegenwart und aufrichtiges menschliches Interesse, daß die wilden Stämme ihm ein gewisses Vertrauen entgegenbringen und ihn hineinblicken lassen in ihre Lebensart. Eine große Feinfühligkeit läßt ihn jeweils nicht länger inmitten der Indianer verweilen, als er einer Wirkung seiner Persönlichkeit sicher ist. Überhaupt ist der Grad des Bewußtseins, mit dem er auf den Quellflüssen des Amazonas

seine Studien betreibt, ein sehr viel klarerer als der Up de Graffs, der sich gradezu treiben ließ. So behält Domville-Fife Fühlung mit der Welt und macht sich auch die Arbeit des sogenannten Indianeramtes zunütze, das nach seiner Darstellung auf eine durchaus schonende Weise durch vorgeschobene Posten die verborgenen Indianer mit den Weißen bekannt macht und zu zivilisieren beginnt. Ein angenehmer Rhythmus gliedert das Buch: es hat eine Reihe spannender Berichte von dem Zusammensein mit den Indianern verbunden mit den Schilderungen des mühsamen Sichheranarbeitens an ihre Gebiete und mit den der Pausen in den halbzivilisierten Städten des Amazonas und den Stätten der Zivilisation. Mit besonderer Spannung liest man den 13. Abschnitt „Ein geheimnisvoller Felsentempel", in dem wir von einem Felsen der Inschriften erfahren, der wie ein gigantischer Ballon aus der ebenen Steppe in einiger Entfernung vom Alto Parimé emporsteigt. Über „Unheimliche Bräuche im Land der Nitotosindianer" werden wir belehrt. Die Indianer stellen aus einer Pflanze namens Yagé ein merkwürdiges Getränk her, das sich in Fällen von Beri-Beri als heilkräftig erweist, aber „auch die seltsame Wirkung auf den Einnehmenden" hat, „ihn in einen Zustand zu versetzen, in dem das volle Bewußtsein schwindet und das Unterbewußtsein somit frei wird, telepathisch Mitteilungen entgegenzunehmen. Das mag unglaublich erscheinen, aber für die Wahrheit liegt beträchtliches Beweismaterial vor" (S. 218/9). Mit einer gewissen Bewunderung berichtet Domville-Fife immer wieder von der großen Kenntnis, die die Indianer von Heilpflanzen aller Art haben. Er läßt durchblicken, daß für Ärzte sich im Amazonasgebiet ein weites, segensreiches Arbeitsgebiet durch Entdeckung der Heilmittel der Indianer auftue. Da wir auch mannigfaltige Berichte über das religiöse Leben der Indianer bekommen und das Buch mit sehr guten Abbildungen versehen ist, werden Leser mit den verschiedensten Interessen das Buch mit Spannung lesen. Walter Kühne.

Gesellschaftsnachrichten.

Erster Vortragsabend der Comenius-Gesellschaft im Winter-Semester 1926/27.

Am 4. November d. J. abends 8 Uhr sprach für unsere Gesellschaft und deren Gäste Dr. Erich Unger im Hörsaal 70 der Universität über das Thema: „Die Phantasie der Vernunft" (Ein erkenntnistheoretischer Einwand gegen die Dichtung). Wir bringen im nächsten Heft einen ausführlichen Bericht über die gedankenreichen und sachlich sehr anregenden Ausführungen Dr. Ungers, die sich auf der Basis einer besonderen, auf die Oskar Goldberg'sche Ontologie begründeten Erkenntnistheorie mit den Problemen des Verhältnisses von Mythos, Wissenschaft und Kunst auseinandersetzten. Erfreulicherweise hat der Vortrag lebhaftes Interesse bei unseren Mitgliedern gefunden. Diejenigen, die Interesse daran haben, die behandelten Probleme eingehend zu studieren, machen wir auf die ausführliche Darstellung Dr. Erich Ungers aufmerksam in seinem Werk: „Gegen die Dichtung". Eine Begründung des Konstruktionsprinzips in der Erkenntnis. Verlag Felix Meiner, Leipzig 1925; ferner auf Oskar Goldberg „Die Wirklichkeit der Hebräer" (Einleitung in das System des Pentateuch) Bd. I, Verlag David, Berlin 1925 und Erich Unger „Das Problem der mythischen Realität". Verlag David, Berlin 1926.

Comenius-Gesellschaft
Geschäftsstelle.

Für die Redaktion verantwortlich: E. Wernick, Charlottenburg, Carmerstr. 18.
Druck von Walter de Gruyter & Co., Berlin W. 10.